المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الدكتور ملحم قربان

الحقوق الإنسانية :
فعل التزام



الحقوق الإنسانية :

فعل التزام

الطبعة الأولى
1409 هـ - 1989 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف : ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص . ب: ٦٣١١ / ١١٣ تلكس: ٢٠٦٦٥ LE - ٢٠٦٨٠ لبنان

الدكتور ملحم قربان

الحقوق الإنسانية :
فعل التزام

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



الإهدَاء

إلى من وعوا أبعاد حريتهم فالتزموا

للمؤلّف

1- Meaning and Confirmability

2- Political Realism

3- «Natural Rights» in Rousseaus «Social Contract».

4- A theory of Value.

5- «Secularism and Islam».

6- Chapel Talks, M.A.J.D. Beirut, 1982.

7 ـ **الواقعية السياسية** ، طبعة أولى ، النهار ، بيروت 1970 .
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981 .

8 ـ **اشكالات** ، طبعة أولى، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، 1967 .
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت 1980 .
طبعة ثالثة ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .

9 ـ **الحقوق الانسانية** ، طبعة أولى ، بيروت ، 1968 .
طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

10 ـ **المنهجية والسياسة** ، طبعة أولى ، دار الطليعة ، بيروت ، 1964 .
طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1971 .
طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 . .

11 ـ **تاريخ لبنان السياسي الحديث** :
الجزء الأول ، **الاستقلال السياسي** .
طبعة أولى ، الأهلية ، بيروت 1977 .
طبعة ثانية مزيدة ومصححة ، (مجد) بيروت ، 1981 .

12 ـ **الجزء الثاني** ، **بناء دولة الاستقلال** ، (مجد) بيروت ، 1982 .
13 ـ الجزء الثالث ، التراث ، طبعة أولى ، (مجد) ، 1978 .

قضايا الفكر السياسي :
14 ـ القانون الطبيعي ، طبعة أولى ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .
15 ـ الحقوق الطبيعية ، طبعة أولى ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .
16 ـ القوّة ، طبعة أولى ، (مجد) بيروت ، 1982 .
17 ـ الإرادة الخيرة .
18 ـ الحقوق الإنسانية
19 ـ العدالة
20 ـ « المواقف الحاسمة » .
21 ـ « الأخلاق والمجتمع » .

22 ـ « الصراع بين الشيوعيّة والديمقراطيّة » بحث ألقي ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامّة ، مسائل الدفاع والاستراتيجيا بتاريخ 11 / 2 / 1981

23 ـ أزمة السياسة في لبنان ، طبعة أولى نفدت ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، 1985 .

سلسلة : خلدونيات
I ـ السياسة العمرانية
II ـ قوانين خلدونية .
III ـ نظرية المعرفة في مقدّمة ابن خلدون .

قيد الطبع

1 ـ علمانية دركهايم الأخلاقية وتشعباتها الاجتماعية .
2 ـ « العقل في القرآن » ؟
3 ـ إسلاميات
4 ـ إشكالات ماركسية
5 ـ جبل المطامح .

مقدمة الطبعة الثالثة

قد تسرّبت الطبعتان الأولى والثانية إلى القراء دون مقدّمات. وقد كان الحكم في ذلك للظروف، ولعدم اهتمام المؤلّف بالمقدّمة من جهة، وبالتقليد الذي يتبناها في كل مؤلّف من جهة ثانية.

ويبقى السؤال المهّم في كلتا الحالتين: ـ هل كان لديك شيءٌ مهمّ تريد قوله في المقدّمة وخسره القارىء بفعل ذلك الاهمال؟ ومن الأفضل ألاّ نحاول أن نجيب عنْ هذا السؤال الآن لأنه، وبقدر ما نتذكر، سيأتي لا وصفاً لواقع الحال الذي نتذكره بل تركيباً عقلانياً تغلب عليه صفة المتصوّر الآتي بعد الحدث. ويظل الأمر الوحيد المتذكّر من بين تلك الأحداث أمراً مزدوجاً حفر ذاته على الذاكرة ـ ذاكرتنا ـ صورة قيّض لها ان تبقى معنا حتى اليوم: ـ أننا، قُبيل صدور الطبعة الأولى كنا غارقين بفرحة الذّهاب إلى المؤتمر الثاني عشر للفلسفة المنعقّد في ڤينا ـ النمسا ـ 1968.

وأن بعض طلابنا المهتمين وبينهم من اصبح زميلا لنا فيما بعد، جاءنا بالعتاب التالي: كيف يصحّ ان يتمتع بافكار المؤلف ابناء الغرب قبل ان يحصل عليها من تشوق إلى التعرف إليها من ابناء هذا الوطن؟.

وصدرت الطبعة الأولى، بل الطبعتان: الأولى والثانية، باشراف خاص، والطبعة انيقة للغاية، قل ان عرف دغدغة مثلها كتاب بقصد تعريف أكبر عدد ممكن من القراء بمحتوياته.

وماذا لدينا مما يستحق ان يقال للقراء في هذه المقدّمة ـ مقدّمة الطبعة الثالثة ـ؟

طبعاً عدا عن كوننا سعيدين جداً بتقبل القراء لمحتويات الكتاب؟ عدّة أشياء.

أولاً، ان **الحقوق الانسانية** هذا، قد عبّر عن «التبادعية» فكرة فلسفيّة ذات قيمة حضاريّة فائقة قبل أن يكثر اللغط حولها إعلامياً، وقبل أن يُهتدى إليها، وعن وعي كافّ ومصمّم، الإهتداء المرموق.

وصدف أن اكتشفنا ذلك بالصدفة. ولا يهمّ القاريء ان يعرف تفاصيل حادثة الاكتشاف هذه ـ هكذا نقدّر. ومما يجعلنا نحجم عن سردها هنا أمران: ضيق المقام بالنسبة لما يتطلبه عرضها المفصل من صدى، وكون هذا العرض بالذات ينطوي على «عنتريات» نلوم غيرنا بالدخول فيها حيث يدخلون مما يحدونا بان لا نقع نحن بالمطب الذي لا نستسيغه في الغير هذا على الرغم مما يستهوينا فيه من مغويات واغراءات تدغدغ الميل الصبياني للمفاخرة والتبجح، الميل الكامن في كل منا ابناء البشر.

ونلتفت، ثانياً، مع القاريء الى التركيب الظاهري للكتاب. يصفعُ هذا التركيب القاريء المدقق ـ وخصوصاً في إطار تقليدي معروفٌ بدقة معطياته وتركيب دقته المستندة إلى الأبعاد المنسوبة، بقلبه لجميع هذه المعادَلات. فهذا هو الجزء الأول مته لا تتعدى صفحاته الدزينة عدداً .وأهميته، وبالنسبة للجزئين الآخرين، لا تتناسب وعدد صفحاته، طبعاً. إنها تتخّطاها وبنسة تقلب جميع المعادلات.

وإذا قيل، وهكذا يقول هذا المؤلّف، «متى كانت الأهمية تقاس بعدد الصفحات»؟ «رُبَّ تلميح كان أقوى من أقوى تصريح أو توضيح»! أُجيبَ بالقول: «هذا صحيح، ولكن تبقى للتناسقات، وخصوصاً في البناء الواحد قيمتها ـ قيمتها الجماليّة على الأقل».

يربط بين القولين اتفاقهما على اهميّة التناسق: في الأول تركيز على التناسق بين الجوهر والعرض، وفي الثاني، بين الجزء من كُلٍّ ما واجزائه الآخر.

.وبالرغم من أن الموضوع المباشر لهذا المؤلّف، ثالثاً، هو روسو ـ بالأحرى تعاليم **العقد الاجتماعي** بصيغته الروسويّة، نقطة انطلاق على الأقلّ، يبقى اهتمام المؤلّف بروسو اهتماماً ثانوياً. التركيز، الموضوع الأولي المهّم، هو تطور الفكر «السياسي»: هو بالأحرى التنبيه إلى منعطف هامّ ونافع في مسيرة ذلك التطور.

هذا مع ما يتمحور حوله من نظرات ثاقبة، وتشويهات، ومؤثّرات: سلبيّة وايجابيّة، وتفاعلات: مساعده ومعانده، ودروس وعبر.

ويصعب، رابعاً، على القاريء العادي ان يغربل بين ما هو روسوي من الأفكار

والمقترحات وبين ما هو قرباني قحّ.

وان كانت القراءة الدقيقة والجدّية كفيلة بان توصل، في النهاية، إلى غربلة مؤتمنة بين هذين الخطين، يبقى ان المؤلف لم يصرف جهداً جدّياً ومقصوداً لتسهيل هذه العملّية. ومن هنا يتحمل المؤلّف وعلى مستويات معينة من المحاسبة، بعضاً من مسؤولية هذه الصعوبة. ومن هنا، أيضاً وأيضاً، حقّ اعتذاره عن ذلك من القارىء العادي.

أما العبقري، خارق الذكاء، فلسنا بمدينين له بمثل هكذا اعتذار. العكس هو الحق الصراح. إننا نقدّم له تحدّياً لا بُدَّ ان يشكرنا على تهيئة فرص مجابهته.

وللقراء البين بين، خامساً، نكشف، على الطاولة أمامهم، مفهوم «الحقوق الانسانية». الذي ينطوي عليه هذا الكتاب والذي قصدته الطبعتان الأولى والثانية دون ان تقصدا توضيحه التوضيح الخالي من كل لبس أو غموض.

ولسنا هنا في وارد تحقيق هذه الغاية كاملة غير منقوصة - حتى ولو كان هذا الأمر متوفراً لنا هنا والآن. ذلك لأن ذلك التحقيق يتعادى واقتناعاً راسخاً لنا تربوّياً. ويبقى مع ذلك من المفيد ان نذكّر بان «الحق الإنساني» كما يرغبُ هذا الكتاب في تطويره وترويجه يعبّر عن **الشرط الضروري لتحقيق انسانية الإنسان، أي لتحقيق الإنسان لذاته.**

ومن هنا، سادساً، تنفتح سبل المغامَرَة أمام التطور المستقبلي لهذا المفهوم - الطرق التي يتحكم بتخطيطها واتجاهاتها وتقرير تناسق ارتفاعاتها وانخفاضاتها الاعتبار الأولي الذي ترجع إليه - مفهوماً مركباً وأساسياً - هندسة «إنسانية الإنسان» أو اذا فضلت، «ذات الإنسان»، تركيباً ومحتوى، ونعني به إعتبار الالتزام.

ذلك لأن «الحق الإنساني» يرتبط بالالتزام عن طريقين اثنين هما بدورهما مترابطان: طريق علاقة الوسيلة بالغاية، وطريق هندسة كليهما: الغاية والوسيلة، في ظل علاقتهما **الأفضل** المتبادلة.

غير أننا هنا نتخطّى حدود واقع هذا المؤلف إلى واقع الحُلم الذي يراود مخيلتّنا بنأوُه الجبار المستقبلي.

ضهور الشوير. بتاريخ 1988/9/6.
ملحم قربان

تقديم مشترك

كان همُّنا يوم بدأنا التحضير للطبعة الثالثة ـ منقحةً ومزيدةً ـ **للحقوق الانسانية** ـ أن نُرَوْتِش ، بقصد التوضيح وبعض التلميح ، لما سبق أن وُضع في الطبعتين السابقتين اللتين لم يختلف نص إحداهما عن الأخرى بشيء ـ وذلك بسبب الظروف لا بسبب تصميم مسبق .

غير أن الأمر اختلف بعد ذلك بحين . وظل يختلف وما زال .

وكانت النتيجة المادّية لذلك أن اضطررنا أن نخرج هذه الطبعة ، الثالثة ، بجزئين :ـ الأول منها فقط يحتوي على مادتين قديمة وجديدة ؛

والثاني منها يقتصر على الجديد الحديث وحسب .

وهكذا فالأول فقط يسير في ركاب العادة المتّبعة لدينا في سيرة « منقّحة ومزيدة » .

أما الثاني فكلُّه مادّة جديدة كل الجدّة .

تطور في الطبعات الثلاث ـ الأولى والثانية والثالثة ـ موضوعة أن « الحقوق الإنسانيّة » هي تطور موضوعي « وفكري معاً لموضوعة « الحقوق الطبيعيّة » .

« الحقوق الإنسانيّة » هي خَلَفٌ تاريخي لسلَفٍ تاريخي هو « الحقوق الطبيعيّة » .

وتبقى دراسة الأسباب ، وقد اختلفت وتعددت أنواعُها ، التي أدّت الى التغييرين معاً : التغيير في الاسم والتغيير في المحتوى ، أي التغيير الذي تطلّبه التطوّر ، من أهم ما تصدينا له استقصاءً ، وتفسيراً وتفصيلاً ، ونقداً ، وتعديلاً .

وعندما تصل الى **الحقوق الإنسانية - الجزء الثاني**، تتبلور لديك - هذا هو أملنا - فكرةٌ فلسفيّـة لمفهوم « الحقوق الإنسانيّـة » تتخطّى معاً التطورات الموضوعية والتاريخيّـة التي تـأثرت بهـا « الحقوق الـطبيعيّـة » والتصوُّرات أو النـظريـات التي تمخّـضت عنهـا عبقريات الكتاب الكبار والمفكرين الروّاد الذين عالجوا موضوعات ذات علاقات وثيقة بالمفهومين معاً أو بكل منهما على انفراد .

ما نتقدّم بـه - مفاخـرين ، وان كانت المفـاخرة ليست من شيم التقليـد العلمي الكلاسيكي وأصْحابه - هو مفهوم يتوكأ على الماضي : معطياتٍ حضاريةً ، وآراء ثاقبـة وعميقة ، ومقترحاتٍ تستوحي الحكمـة العلميّـة والطمـوح الانساني في آن ، وعبـراً تستمـدُّ ثقلها المسؤول من تعمّـقهـا في الـطبيعـة الإنسـانيّـة ذاتهـا مكمن كـل الحقـوق ومنبتها .

غير أنّ هذا التوكُّـؤ لم يكن لتقف عِنْدَهُ طموحاتنا ولا رؤانا . ولم يخـدم إلاّ غايـة قريبة جداً ، أوْ ، وعلى الأفضل ، غاية وسطى ، إذا ما اكتُفِيَ به غاية بذاته . لقد توكأنا عليه لتقفز من على مِنَصَّـتِهِ رؤانا ، وعلى اعتبار أنه أصمد نقط الإنطلاق لها ، لتنطلق منه محلّـقة «surge up» في أجواء المستقبل حاملة مرفوعاً عالياً تصوُّر التطوّر المستقبلي لمفهـوم «الحقوق الإنسانيـة » تربـطه ، عبر المنهجيّـة المؤتمَنـة ، بأرض الـواقع التاريخي ، تجارب الماضي ومآسيه وعبره وتشدّه الى أبعد مناهُ المستقبليّـة ، التبادُعية !

ضهور الشوير ، الأحد 1988/7/23

ملحم قربان

القسم الأوّل

استهلال



بدء

واجبٌ علينا اعادة قراءة روسو.

اعادة القراءة هذه تساعد على وضع الحق في نصابه. ان مفكراً اساء تاريخ المفكر السياسي فهمه وتفسيره وتطبيق مبادئه الأولية لصاحبُ حق علينا ـ حق انصافه. اعادة قراءتنا لفكره، من هذه الزاوية، هي كفّارتنا.

ثم ان مواجهة الحقيقة لذاتُ رهبة ـ للذة النشوة المنتصرة ممزوجة بمرارة الخشية من الفشل المحتَمَل. التمتع ببريق جواهرها يحمل الاغراء كله. والتعرف إلى النواقص التي نستهديها فيها يوشحنا بشعور بالمسؤولية ـ شعور يقصم الظهر.

واننا إن قرأنا روسو لنستفيد ونُفيد، فإننا لنقرأوه كذلك، لنوضَعَ أمام مسؤولياتنا:
ـ مسؤولياتنا تجاه تصحيح آرائه الركيكة والمضطربة، ومسؤولياتنا نحو ربط هذه التصحيحات، مع ما اتفق وبينت الدراسات صحته وجوهريته، بواقعنا المتكاثر التحدّيات.



التضحيَة

وبهذه المناسبة بالذات، لا يسعني الا ان أهنأ وأفرح بمن يساعد على اعـادة قراءة روسو قراءة صحيحة. انني أبارك مسعاه.

اذا كانت التضحية من أهم ما تتطلبه الأزمات، يقدم لنا روسو، باصراره في **العقد الاجتماعي**، على مبرّرات التضحية الصحيحة بصفتها صفة جوهرية من صفات المواطنة الحقيقية، ابلغ نصيحة بكيفية تعدي النكسـة المتأزمـة. واذا كانت المـواطنة الفعليـة لا الاسمية بحد ذاتها، كالهواء الذي نتنشق، تحصيل حاصل في الأيام العادية، فانها، وقت الضيق، كالهواء كذلك، مطلب ضروري وجودي مصيري. واذا كان البحث فيها، اكثر الاحيان وعند أكثر المفكرين، تَرَفاً فكرياً لانها تبدو من الكماليات، فانها، حين يجد الجدّ، تفرض مسؤولية على الباحثين وتستدعي جدّية جدّية. ويخال لي ان روسو عالج المواطنة بروح كلها جدّية ومسؤولية. لذا فهو، في رأيي، مفكر الازمات الذي لا يضاهى. قد يصعب فهم روسو ايام الرخاء: - ايام يسهل الاستلقاء على الظهر والاستسلام الذهني لمغازلة الافكار التقليدية والموروثات مغازلة النشوة المتأرجحة بين الشعورية واللاشعورية. ولكنه ايام المحنة، وبضربه على الاوتار الحساسة، يشبه الحدّاد صاحب العضلات القوية والمطرقة الثقيلة، يضرب الحديد المُحمّى. وكالحداد القدير، قد تخطيء ضربته تصميمها المقصود، ولكنها لا تخفق أبداً في ان تترك اثراً ملموساً وبليغاً وباقياً.

فإذا كانت اعادة قراءة روسو، بقطع النظر عن الظروف، واجبة علينا مفيـدة لنا وذات فائدة للغير، فانها في هذه الظروف بالذات، لاكثر من واجب. انها شرط في تقرير مصير. انها شرط بقاء.

وهل تبنى الأوطان، لتبقى، الا على ضوء مفهوم صحيح للمواطنة الحقة؟.
ومهما تكُن المواطنة الحقة تبقى التضحية جوهرها. والتضحية الحقة هي المجابهة الرصينة والواعية للمسؤوليات. إنها بعض من إلتزام.

ولذلك، ستظل لاقتراحات روسو، ومهما كثرت شوائبها بما يتعلق بهذه القضية وبتشعباتها السياسية، قيمة باقية بقاء تلازم العيش الكريم لمجابهة التحديات والمحن.

همرشولد وَروسّو

رُبَّ عارف كان عزوفاً عن العمل. عقاب هذا العارف العزوف حرمانه من غلال المعرفة وقد ملأت اهراء حياتـه مآثـر عملية وانجـازات فعلية. وهـذا ضرب من عـدل الحياة. ومن مبادىء هذا الاطار العادل للحياة ان الراغب بمثل هذه النتائج يترتب عليه الربط الواعي بين المبدأ الصحيح والمسلك المشكور.

وكثرت هذه للمعتبرين عبر التاريخ ـ وعلى الصعيدين الرسمي والشعبي.

الترفع المَصلحي

أخال الأمين العام الراحل للامم المتحدة داغ همرشولد يردد اصداء فكرة روسوية قحة عندما يقول:

«الوصية الأساسية الواضحة في سلم القيم للموظف في سلك الخدمة المدنية، هي انه يجب ان يخدم المجتمع بكامله لا فئة من فئاته أو حزباً من أحزابه أو أية مصالح خاصة. هذه لا تعني بأي شكل أو طريقة انه ينبغي، أو انه من المناسب، ان يكون حيادياً سياسياً. ولكنها تعني انه، بقطع النظر عن مدى انغماسه السياسي وعن عمق التزامه العقائدي، يجب ان لا يعمل بصفته الادارية المدنية لحساب هذه المثل لمجرد انها مثله ـ هذا مع العلم انه يصح ان يفعل ذلك خارج مسؤولياته الرسمية» [1].

سيتبين لنا عن كثب ان الانسان الملتزم بمبادىء معينة يمكنه ان يتحاشى هذا التمييز

(1) The Civil Servant and Society **Tiden** (a Swedish Social—Democratic **Magazine**) Septembre, 1951.

المزدوج الذي يتبنّاه همرشولد بين «المثل الصحيحة» ومثله «من جهة» وبين «مسؤولياته الرسمية» «ومسؤولياته الخاصة» من جهة ثانية.

بلغة مغايرة سيتبينّ لنا ان لجؤنا إلى الالتزام يدفعنا إلى ادخال تعديلين هامّين على هذا الموقف الروسوي الهمرشولدي. يتناول التعديل الأول قول همرشولد بان الموظف المدني الملتزم «يجب ان لا يعمل لهذه المثل لأنها مثله». هذا صحيح. ولكنه يعمل لها، ويجب ان يفعل ذلك، لأنها صحيحة وسليمة وتفرض بالتالي عليه واجب هذا العمل. في الواقع صحتها وسلامتها هما بعض الأساس الذي يبني عليه التزامه بها فكراً وفعلاً.

إذن: انه يعمل لحساب هذه المثل لا لأنها له فحسب بل لأنها صحيحة. وانها لم تكن لتكون له لو لم تكن صحيحة. لأنها صحيحة تصبح لـه. وبالتـالي، وللسببين معاً يعمل لها.

وهكذا يجبها التعديل الثاني. وهذا التعديل يتناول قول همر شولد. بان الموظف المدني «يصح ان يفعل ذلك، أي ان يخدم تلك المُثُل لانها مثله، خارج مسؤولياته الرسميّة». ان هذا التمييز بين المسؤوليات الرسميّة والمسؤوليات غير الرسّمية يخسر قيمته في إطار الالتزام الرصينّ والمسؤول. عندها، يتصرف الانسان في الحالين تصرفاً مسؤولاً ـ يخدم مثلاً لأنها صحيحة فيتبناها، أي أصبحت له ونوى جاداً أن يغرس بذورها في أرض الواقع، أعمالاً وأفعالاً.

الموضوعيَة والتجَرّد

وكما واجه همرشولد، كذلك يجابه كل روسوي، مشكلة تتعلق بامكانية كون الانسان موضوعياً أو حيادياً ـ خصوصاً في الحالات التي تتنافر فيها المصلحة العامة والمصلحة الخاصة... وخصوصاً كذلك عندما تكون المصلحة الخاصة تلك المتشاكسة والمصلحة العامة هي مصلحة ذلك الانسان الذي يتفق ان يكون هو نفسه الحكم بقضية التنافر تلك. ولا تنحصر المشكلة بالروسويين. انها مشكلة انسانية لا يصح التهرب من مواجهتها ومن مسؤولياتها الأدبية والاجتماعية.

فهذا هو المؤرخ ي. هـ. كارّ، المؤرّخ الانكليزي الشهير يتعرّض لها وان بصورة غير مركّزة تماماً في مقتبسه التالي:

«الصعوبة ليست في أننا لا نقدر ان نجد فريقاً من الأشخاص المُشْبَعين بمبادىء الإنصاف وحسن الحسّ المشترك، بل بالأحرى في أنَّ التجرُّد والانصاف وحسن الحسّ المشترك ليست هي الصفات الأولية، أو حتى، على كل حال، الصفات الوحيدة

التي يتطلّبها القرار بالنسبة لهذه القضايا. تلك هي قضايا سياسية وتُحسم بطريقةٍ تسمح بتدخل القوّة - إما بشكل أصوات الأكثرية، كما في الديمقراطيات، وإما بشكل إرادة الديكتاتور أو الحزب، كما في الدول التحكميّة. ولا تتقرّر أمثال تلك القضايا، لا في الديمقراطيات ولا في الدول التحكميّة، بواسطة محاكم «متجرّدة».

«The difficulty is not that we could not find a group of impartial persons deeply imbued with the principles of equity and common sense, but that impartiality, équity and common sense are not the primary, or at any rate not the sole, qualities which we require in a decision of such issues. These are political issues, and are settled by procedure which allows for the intrusion of power, whether in the form of a majority vote, as in democracies, or of the will of a dictator or a party, as in authoritarian states. Neither in democracies nor in authoritarian states are such issues decided by an «impartial» tribunal».

«... لا يمكن ان يكون ثمة علم اجتماعي غير متحيّز. في مجتمع قائم على النضال الطبقي. فكل العلم الرسمي والليبرالي يدافع، بصورةٍ أو بأخرى، عن العبوديّة المأجورة، بينما الماركسيّة اعلنتها حرباً لا هوادة فيها ضد هذه العبوديّة»[1].

أن تطلب علماً غير متحيّز في مجتمع قائم على العبوديّة المأجورة، لمن السذاجة الصبيانيّة كان تطلب من الصناعيين عدم التحيّز في مسألة ما إذا كان يجدر تخفيض أرباح الرأسمال من أجل زيادة أجرة العمال».[2] .

ولكن لينين هذا نفسه: يعترف مقتفياً آثار انجلز، بان الدولة واحياناً واستثناءً قد تلعب دوراً مستقلاً. الدولة والثورة ص 14. Lenin,. p. 2. see also.

وسوف نرى انها مفتاح لمشكلة سياسيّة ضخمة (*).

وتتعدد أبعاد أهمية روسو بالنسبة لهذه القضية: - فقد أحس بالمعضلة احساساً عميقاً بليغاً، وقد أجاب عليها جواباً صحيحاً، وقد رأى، ان الموقف الصحيح من هذا

---

(١) لينين، «مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة» في كتاب ماركس انجلز: مختارات، الجزء الأول، دار التقدم، موسكو، 1968. ص 28.

(2) لينين المرجع ذاته.

(*) راجع مقطع «هل يقهر العنف غير العنف»؟ الجزء الثالث، الفصل الخامس من هذه الدراسة.

The International Cibil Servant in Law and in Fact. Oxford Address: may 30thù 1961.

E.H. Carr,. **The Twenty Years Crisis 1919 - 1939,** Macmillan and Company, London, 1942.p.p. 260—261.

الجواب الصحيح يكوّن، ركيزة متينة من ركائز التنظيم الاجتماعي الصامد ـ التنظيم الذي، عندما تضعف هذه الركيزة أو تنهار، ينهار هو بدوره ويتبعثر.

وجابهت هذه المشكلة فعلاً وعملياً الأمين العام الراحل للامم المتحدة مجابهة عنيفة. فقد تعرض في أواخر عهده في أمانة المنظمة العالمية إلى انتقادات لاذعة مهدمة نختصرهابتهمة الرئيس السوفياتي السابق نيكيتا خروتشيف حين قال في أوائل العام 1961:

«بينما توجد دول حيادية، لا توجد شخصيات حيادية».

مستجيباً لهذا التحدي وراداً لتلك التهمة ينتهي همرشولد، في خطاب تاريخي [1] له، إلى تعريف الخادم المدني الدولي الحيادي أو الموضوعي بالرجوع إلى التمييز السابق بين المصلحة العامة والمصالح الجزئية أو الفئوية أو الخاصة. يتوفر الحياد لمن «يتحرر من التأثر بمصالح أو عقائديات قومية أو جزئية ويحس بالمسؤولية تجاه المؤسسة الدولية وحدها».

وهذه الأمانة العامة تكون دولية حقاً «عندما لا يضمر اعضاؤها وموظفوها أي ولاء لأية حكومة قومية» [1].

ويضع المقتبس التالي فكرته الروسوية في اطار أوسع وأكثر واقعية:

«ينبغي ان يبقى الخادم المدني الدولي تحت مراقبة قاسية ودقيقة. لا يطلب منه ان يكون حيادياً بمعنى انه لا تكون له ميول وكراهيات، أو انه لا تكون هنالك مصالح قريبة من قلبه بصفته الشخصية، أو أنه لا تكون له أفكار أو مثل ذات قيمة هامة. ومع ذلك، يطلب منه أن يكون عالماً بهذه الاستجابات الانسانية ولاجماً لنفسه بحذق ودراية وبأسلوب تنعدم معه تأثيراتها على أفعاله وأعماله. وليس هذا بالمطلب الفريد. أو ليس واجب كل قاض محترف أن يفعل الشيء ذاته»؟ [2].

وعندما سئل [3] همرشولد، بُعَيْد خطابه في جامعة أوكسفورد، عن رأيه في رأي خروتشيف الناقد أجاب:

«قد لا يكون هنالك أشخاص حياديين موضوعيين. ولكن هنالك أفعالاً حيادية موضوعية يقوم بها الرجال المؤهلون، ذوو الشخصية المنصهرة»!

---

(1) Introduction to the Annual Report to the General Assembly **August**, 1961.

(2) The Oxford Addres. Ref. also to the **Tiden** article.

(3) في مؤتمر صحفي (التوكيد لنا). press conference.

نعم ان هذا لتصرف، ولا شك، بفكر روسو ـ التصرف الذي قد يدعوه روسو، من زاوية تفكيره الخاص في إطار القرن الثامن عشر، تشويهاً. فعلينا اذن ان نهتم بفارق الزمن وتطور الأحداث. وحتى إذا لم نقم بكل ذلك بأمانة وإخلاص يظل الجوهر روسوياً. وعلى كل، بهذا المعنى يهمنا روسو.

همر شولد (أو ر وسو) ونقاده

وأخال روسو يجابه منتقديه، وبشيء من التعديل يناسب المقام، بقولة همرشولد:

«قد يبدو هذا المزيج من العناصر المحافظة والتحررية والاجتماعية ـ الراديكالية والدولية للمراقب السطحي خليطاً انتقائياً متطرفاً. إذا حدث ذلك، فيكون لأن ذلك المراقب قد أخفق في ان يرى ان هذه العناصر لم تجرّ باتجاهات متعاكسة لتجمع بعضها مع بعض، بل على العكس قد نمت نمواً طبيعياً من نظرة أساسية واحدة هي أبعد ما تكون عن الرغبة في ان يكون لصاحبها اصبع في كل فطيرة أو عن عدم القدرة على الاختيار المسؤول بل على العكس تقود إلى الشعور بالغربة عن جميع الأحزاب السياسية. وذلك بفضل الانسجام المتسق الذي يفرض ان ينعكس موقف الانسان الشخصي تجاه الحياة في تصرفاته في الحقل السياسي».

أما توضيح الروابط، أو بعضها، بين مفكر القرن الثامن عشر وأبرز موظف مدني دولي لبداية النصف الثاني من القرن العشرين فهو من جملة الغايات التي تهدف دراستنا إلى تحقيقها.

ولقد عبرنا في «بدءٍ» على أبرز تلك الغايات وأكثرها إلحاحاً.

وهل نحتاج إلى تذكيره ايانا بان التضحية هي جوهر المواطنة الحقة ـ وخصوصاً في الأويقات الصعاب؟ سنتذكر ذلك عن كثب.

وفي نهاية المطاف سوف نرى ان «حقوق» روسو «الطبيعية» هي ذاتها، وبشيء من التعديل بالطبع، «حقوقنا الانسانية». لقد شبَّ الفتى المراهق عن الطوق فأصبح رجلاً ناضجاً تتحكم الحكمة المنهجيّة بأسلوب تفكيره لتتخمّر واقعيّة ممارستِه ممزوجةً بعِبَر الزّمان وتجارب التاريخ.



القسم الثاني

كتاب
العقد الاجتماعي
في تاريخ الفكر السياسي



الفصل الاول

المسألة وأهميتها

ربما كانت نظرية الحقوق الطبيعية، كما تتفتح براعمها في كتاب **العقد الاجتماعي**، الفكرة الأكثر ابتكاراً من أفكار جان جاك روسو السياسية. وكثيرة هي المغريات التي تدفع باحدنا إلى الاعتراف بان الشهرة التي يتمتع بها روسو هي شهرة مُستَحَقّة بقدر ما تنشأ من الفهم الصحيح لنظريته بالحقوق الطبيعية ـ هذا على الرغم من الترابط بين هذه الشهرة والاسم المعروف للإرادة العامة.

واننا لنعتبر هذا الأمر تصحيحاً هاماً لانحراف نابع عن سوء فهم في تاريخ تطور الفكر السياسي.

غير ان تلك النظرية، وللأسف، كانت دائماً عرضة لإساءة الفهم والتفسير.

فمقصد هذا القسم من البحث، اذن، مزدوج: ـ انه يحاول، أولاً، ان يدرس العلاقة بين الارادة العامة والحقوق الطبيعية كما يفهمها روسو، كما وانه يحاول، ثانياً، ونتيجة لذلك، ان يساعد على عملية تقشّع الغيوم المتلبدة من سوء الفهم أو التفسير الذي لف هاتين النظريتين طيلة تاريخها الفكري ولفّ تطبيقها العملي.

ونتوقع ان تنشأ عن هذه المحاولة نتيجة هامة واحدة على الأقل ـ هذا إذا صحت ادعاءاتها الأولية وصمد تصميمها العام. تلك هي تصحيح التفسيرات التقليدية المعروفة لآراء روسو التي سنعالج .

فقد قرأ بعض المفكرين في نظريّة روسو الحقوقَ الطبيعية التقليدية صافية صرفة وبسيطة . من هؤلاء الاستاذ الفرد كوبان :

«يسند لوك، كما يسند روسو، قضيته إلى حقوق الانسان الطبيعية التي لا يُتنزلُ عنها» [1].

وقد رأى فريقٌ ثانٍ في تلك النظرية اقراراً واضحاً بالحكم التوتاليتاري التام.

وعدد هؤلاء كثير وافر. أو لم يكتب الاستاذ ارنست كاسيرا(Ernest Cassirer) في **مسألة جان جاك روسو ما ينم عن ذلك؟**

«ولكن محاولة كهذه لوضع حدود للدولة كانت بعيدة كل البعد عن ذهن روسو. فكتاب **العقد الاجتماعي** يعلن ويمجد مطلقية الدولة التي لا تحدها حدود على الاطلاق. وتتهشم، حسب تعاليمه، جميع الارادات الخاصة والشخصية في قبضة الارادة العامة القوية» [2].

ويقول أيضاً:

«وهل اصدر تاين (Tain) حكماً قاسياً جداً على روسو عندما سمى، في مؤلفه **أصول فرنسا المعاصرة**: (Origines de la France Contemporaine) كتاب **العقد الاجتماعي** تمجيداً للطغيان، وعندما وصف الدولة الروسوية بانها سجن أو دير»؟ [3].

وكذلك يكتب الاستاذ فوجان (C.E. Vaughan) المتخصص في دراسته لفكر روسو ما يعطي الانطباع ذاته.

«ففي مؤلفاته الأخيرة يعظم روسو ادعاءات المجتمع ومطاليبه إلى حد يتطرف حتى تذوب معه وتفنى مصالح الفرد وحقوقه» [4].

وها هو ج. ل. تولمان(J.L.Tolman) يردد المعزوفة ذاتها بقوله:

---

(1) الفرد كوبان (A. Cobban)، **ادمون بيرك والثورة ضد القرن الثامن عشر**، لندن، 1929، ص 44.
(A. Cobban. **Edmond Bruk and the Revolt against the Eighteenth Century** London, Allen and Unwin, Ltd., 1929. P.44)

(2) ارنست كاسيرا. **مسألة جان جاك روسو** ص 52.
(Ernest Cassirer, **The Question of Jean Jacques Rousseau**) p. 52.

(3) المرجع ذاته الصفحات 8 و 22 و 24 و 53.

(4) ث. ي. فوجان: **الكتابات السياسية لجان جاك روسو**، المجلد الأول ص 5 والمقدمة ص 11 وص 117

C.E. Vaughan, **The Political Writings of Jean Jacques Rousseau.** Vol. I. p. 5 and Introduction p. 11/117.

«إذا كان الرجوع المستديم لعامة الشعب، لا لهيئة تمثيلية صغيرة، من الأمور التي تجب المحافظة عليها، واذا افترض الاجتماع في الوقت ذاته، فليس هنالك مهرب من الديكتاتورية. هذا هو مضمون الاصرار الروسوي على النقطة الهامة ان القادة يجب ان لا يضعوا أمام الشعب الا أسئلة ذات صفة عامة، وانهم ينبغي فوق ذلك، ان يعرفوا كيف يضعون الاسئلة الصحيحة. . . ، واذا كان الاجماع مرغوباً به، فينبغي ان يستحصل عليه بالارهاب وبالحيل الانتخابية. . .»[1].

ويأتي قول الاستاذ كول (G.D.H. Cole) ليزيد الطين بلة بالنسبة لهذه القضية:

«يمكننا القول: ان روسو قد اظهر بأي حال وباعتبار واحد، ميلاً توتاليتارياً قوياً. فقد قرر ان الدولة يجب ان تكون - بالرغم من عدم صلاحيتها، وهي تمارس الارادة العامة، بالتدخل بجميع الشؤون التي تؤثر بحياة المواطنين - الحكم الوحيد والنهائي في تقرير الحدود التي يخضع لها هذا التدخل»[2].

ولمس فريق ثالث تناقضات حاسمة بين عناصر النظرية الروسوية الفردية وعناصرها المجموعية. من هؤلاء العلّامة الاميركي جورج سابين (George Sabine):

«. . . ومعالجة روسو للقضية ناقضت ذاتها أحياناً في إطار الصفحة الواحدة[3].»

ويظهر ان الاستاذ فوجان (C'E' Vaughan) يشارك الاستاذ سابين بهذا الرأي فيقول:

«وليس المبدآن اللذان ينبغي ان نفسح لهما معاً مجالاً في حلولنا السياسية المعاصرة - مبدأ الحرية الفردية ومبدأ. . حق الدولة في المبادرة أو السيطرة - لينسجما في كتابات روسو»[4].

---

(1) ج. ل. تولمان. **مصادر الديمقراطية التوتاليتارية**. لندن، 1951، ص 46.

(J.L. Talmon, **The Origins of Tatalitarian Domocracy.** London (1951 p. 46).

(2) ج. د - هـ. كول «نظرية روسو السياسية» في كتابه **مقالات في النظرية الاشتراكية**، لندن، 1950 ص 124:

(G.D.H. Cole Rousseau's Political Theory **In Essays in Social Theory.** Macmillan & Co. Ltd. London, 1950, p.124).

(3) جورج سابين، **تاريخ النظرية السياسية**، الطبعة الثالثة 1961 ص 589.

(George Sabine. **A History of Political Theory,** 3rd Edition, 1961 p. 589).

(4) ث. ي. فوجان **رسالة روسو للوقت الحاضر في كتاب دراسات في تاريخ الفلسفة قبل روسو وبعده**. مانشستر. مطبعة الجامعة. المجلد الأول 1925 صفحات المقدمة 23 - 22.

ويعبر عن الرأي ذاته في كتاب مغاير حيث يقول:

«وبعد الاعتراف بكل شيء، يرى العنصران المتنافسان: الفرد والمجتمع، في عداء سافر أحدهما تجاه الآخر» [1].

مقتبس من پول وارد.

وحاول فريق رابع [2] ان يقيس مدى هذه الاتجاهات المتناقضة وقوتها، مفتشاً عن نظام يقرب بينها بقدر المستطاع.

يعتقد كاتب هذه الدراسة ان جميع هذه التفسيرات تسيء بعض الشيء إلى قضايا العقد الاجتماعي فتشوهها، وهي، بالتالي ولذلك، تحتاج إلى اعادة نظر شاملة ومتعمقة.

(C.E. Vaughan. **The Message of Rousseau to the Present Time.** quoted in **Studies in the History of = Political Philosopy before and after Rousseau.** Manchester, University Press Vol. 1. 1929 pp. XXII — XXIII).

(1) ث. ي. فوجان الكتابات السياسية لجان جاك روسو المجلد الأول، ص 5. ويقتبسها أيضاً أ. كاسيرا في كتابه مسألة جان جاك روسو ص :10

(C.E. Vaughan **The Political Writings of Jean Jacques Rousseau** Vol I. p.5. Quoted in E. **Cassirer**, **The Question of Jean Jacque Rousseau P. 10.**

(2) منهم ـ جون ـ و. شابمان روسو: **أهو كلي أم تحرري؟** مطبوعات جامعة كولومبيا نيويورك 1956.

John W. **Chapmann, Rousseau: Tatalitarian or Liberal?** Columbia University Press N.Y. 1965.

الفصل الثاني

مصادر سوء الفهم

نادراً ما يكون التعبير عن أفكار جديدة مبتكرة بلغة تقليدية قديمة أمراً سهلاً. لذلك تبين أن **العقد الاجتماعي** مضلل معاً فيما يتعلق بمعتقد الحقوق الطبيعية وفيما يتعلق بمعتقد الإرادة العامة. ولا تنحصر مسؤولية شيوع سوء الفهم هذا بابتكارية روسو للأفكار وحدها. هنالك ولا شك أسباب عديدة لذلك.

«وتورط تطور نظرية الارادة العامة في كتاب **العقد الاجتماعي** في تعارضات. وكان السبب في ذلك، ولو جزئياً، غموض أفكار روسو وضبابيتها؛ وجزئياً أيضاً، أن روسو كان يميل ميل الخطيب إلى لغة التعارضات» [1].

ومع ان تحليل جميع هذه الأسباب هو أمر خارج عن نطاق هذا البحث، يبقى لزاماً علينا أن نحاول رؤية هذه المعتقدات من الزاوية التي اختارها روسو نفسه، وان نبحث عناصرها الجوهرية باذلين جهدنا في الدرجة الأولى سعياً وراء تفهمها لا تفتيشاً عن شوائبها.

التواصل اللغوي

مبتدئين بصعوبة التواصل، علينا ان نلحظ باهتمام التأفف الذي اطلقه روسو أكثر من مرة من فقر اللغة.

(1) جورج سابين، **تاريخ النظرية السياسية**، الطبعة الثالثة 1961 ص 588 .

(G. Sabine. **A History of Political Theory.** 3rd ed. 1961. p. 588).

«أيها القراء النبهاء، أرجوكم ان لا تستعجلوا باتهامي هنا بأنني اناقض نفسي. ان التعابير ذاتها تجعل هذا أمراً لا مفر منه. وخصوصاً عندما نلاحظ فقر لغتنا. انتظروا تروا» [1].

كما وانه ينبغي ان نهتم باعتراضاته المتكررة على الأسئلة الخاطئة، المموهة الصيغة، والمشوشة.

«واذاً، فحاصِلُ حدوث هذا التعاقد البدائي وصوت العدد الأكبر يلزم جميع الأصوات دائماً. هذه هي نتيجة التعاقد ذاته. وقد يسأل: كيف يمكن الانسان ان يكون حراً ومجبراً على ملاءمة قرارات ليست عزائمه؟ وكيف يكون المعارضون احراراً أو خاضعين لقوانين لم يوافقوا عليها»؟.

«أجيب بان **المسألة قد أسيء وضعها** بهذا الشكل. فالمواطن يوافق على جميع القوانين، حتى التي تسن على الرغم منه. وحتى التي تجازيه إذا ما جرؤ على انتهاكها...» [2].

«ويلوح هذا مخالفاً للآراء العامة الشائعة. غير انني ينبغي ان اعطى وقتاً كافياً يسمح لي بعرض آرائي» [3].

«فهل يستنتج من ذلك انعدام الارادة العامة أو فسادها؟ كلا...».

«ويبصر كل واحد... انه لا يستطيع فصل مصلحته عن المصلحة العامة...، وإذا تخطيت هذا الخير الخاص، وجدته يريد الخير العام في سبيل مصلحته الخاصة ككل فرد آخر، حتى».

«انه إذا ما باع صوته بنقد لم يُفْنِ الارادة العامة في نفسه، بل إنما هو يتجنبها. **ويقوم الخطأ الذي يقترفه على تغيير حال السؤال وعلى الجواب بخصوص أمر غير الأمر الذي يسأل عنه**. وذلك ان يقول بصوته: «انه من النافع لهذا الرجل أو الحزب أو ذلك

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (حاشية).

(Jean Jaque Rousseau. **The Social Contract.** BK. II Chap. 4 footnote).

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**. الكتاب الرابع. الفصل الثاني (التوكيد لنا).

(3) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

راجع تعليقات روسو على تناقضات:

J.J. Rousseau:The First and Second Discourses, ed . Roger D. Masters , St. Matin's press,N.Y . 1964, pp. 25—26.

الرجل أو الحزب ان يفوز هذا الرأي أو ذاك الرأي، بدلاً من ان يقول: «انه نافع للدولة»...[1].

«ويسأل: كيف انّ الافراد الذين ليس لهم حق التصرف بحياتهم الخاصة يمكنهم ان ينقلوا إلى السيد هذا الحق الذي لا يملكونه؟، **يظهر لي ان صعوبة الجواب على هذه المسألة تكمن في كون هذه المسألة بالذات قد أسيء وضعها**» [2].

ومن زاوية هذه النظرة، نرى على الفور انه **لا** ينبغي ان نسأل **لا عمّن** يحق له وضع القوانين... **ولا عن كون** الأمير فوق القوانين...

«**ولا عن كون القانون غير عادل... ولا عن كيفية كون** الانسان حراً وخاضعاً للقوانين معاً...؟» [3].

بعض الاسئلة لا يصح ان تسأل في إطار نظام سياسي معين. هذا أمر ينبغي ان نقرّه. ولا يحرم نظام روسو من هذا الحق. غير انني لا أرغب في دفع هذه الفكرة أبعد مما يجب. قصدت بالاشارة إليها ان أضع تأففات روسو في سياقها المسوغ. وتفسح هذه التأففات مجالاً واسعاً لتفسيرات متعددة. هذا صحيح. تفسيري الشخصي لها يتجه نحو الاعتقاد بانه من غير العدل ان نواجه نظام روسو السياسي، أو مطلق نظام فكري أو سياسي آخر، باسئلة أو بأفكار مستبقة ـ حتى ولو كانت هذه الأسئلة أو الافكار تقليدية شائعة. اننا تقدر، اذا شئنا، ان نتذكر مثل هذه الاسئلة التقليدية عندما نقيّم الاقتراحات التي يتقدم بها منا المفكر الذي نقرأ. ولكننا لا نقدر، إذا أردنا ان نتفهمه على حقيقته، ان ندع تلك الأسئلة التقليدية تشوّه توصياته واقتراحاته. بكلمة ثانية، اننا لا يحق لنا ان نفرضها عليه. اننا مدينون لمطلق مؤلف نقرأه بجدية واهتمام بان ننظر إلى الأمور، ولو وقتياً وتجريبياً، بالنظّارتين اللتين يَوَدُّ هو أن يلبسنا اياهما. وإذا صح هذا الرأي على الاطلاق فانه يصح ولا شك على روسو.

وللتدليل على صحته بوجه عام نقتبس ما يلي من مفكر ذي شأن واحترام لا ينكران في حقل فلسفة التاريخ:

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الرابع الفصل الأول (التوكيد لنا). فبدلاً من ان يتمحور السؤال، وكذلك الجواب، حول المصلحة العامّة، يتمحور، بفضل الانحراف المذكور، حول المصلحة الخاصّة.

(2) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الخامس (التوكيد لنا).

(3) المرجع ذاته. الكتاب الثاني. الفصل السادس (التوكيد لنا).

«ولكن، وبدون أدنى شك يصح القول بان رانكه وبالرغم من أنك تجده في أعماله، لا بد من انك ستفتقده هنالك ـ اللهم إلا إذا حاولت ان تناغم بين عقلك وعقله» (1).

وما يصح من هذا المقتبس على رانكة وقارئيه يصح أيضاً على روسو وقارئيه. على كل حال، ما نقصد ان نوصي به لقارئي روسو هو شيء قريب جداً من جوهر الفكرة في هذه المقطوعة المختارة من كتاب الإستاذ بيتر جيل. ونعرف تماماً ان القارىء بوسعه إما ان يتقبل هذه التوصية واما أن يرفضها ـ إذ ذلك من شأنه. ولكننا من جهتنا نبتدىء بتطبيقها ـ هذا مع العلم بأننا آجلاً أم عاجلاً في رحلتنا الاستطلاعية هذه سنحيد عن الخط الذي تنصحنا باتباعه.

التواصل الفكري

وعندما نواجه الصعوبة لا على صعيد اللغة والتواصل عبر الرموز فحسب بل وعلى صعيد التواصل الفكري او الروحي، كذلك، نضطر إلى الاهتمام بما يكمن وراء رفض روسو للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. وعلى الخصوص هل يعني رفض روسو لهذه النظرية رفضاً للحقوق بمطلق شكل أو معنى أو تفسير؟ وسيقودنا بحثنا تفتيشاً عن جواب لهذا السؤال إلى تحليل نقدي لنظريته في سيادة الارادة العامة. وسنرى ان التعارض: «الارادة العامة تجبر انساناً على ان يصبح حراً» هو جزء، ولو حساس جداً، من مشكلة أعم وأشمل.

تهافُت النقّاد

بمعالجة هذه المصادر الأولية يهون علينا فهم الأفكار الروسوية الأساسية وانسجامها. ويكوّن اقصاء هذه المصادر الأولية لسوء الفهم المسيطر على تفسيرات آراء روسو السياسية، وتصويب الأخطاء الكلاسيكية التقليدية المنطوية عليها هذه التفسيرات، شطراً فحسب لمشكلتنا العامة.

نظرَة إلىَ المُستقبل

ومع هذا، فان عملاً كهذا ضروري جداً ولا مهرب منه بصفته خطوة أولية على الطريق الموصل إلى المهمة الايجابية لهذا البحث: ما هي العناصر الباقية من أفكار روسو؟ ما هو مقدرا صحتها وسلامتها؟ وكم هي واقعية؟ وكيف تساعدنا على معالجة مشاكلنا الحياتية الحاضرة؟.

---

(1) بيتر جيل، مناقشات المؤرخين، لندن ب. ت. باتسفورد ليمتد، 1955، ص 3.

Pieter Geyl. **Debates With Historians,** London, B.T. Batsford Ltd. 1955, p.3.

وبالرغم من أن هذا القسم هو الأهم، فاننا سنتعرض إلى صيغة أجوبته أو ما يشبه الأجوبة بشيء من السرعة المفترضة في معرض الاقتضاب وبالتلميح أكثر من التصريح. ولنا في ذلك أكثر من مبرر. ألا يلاحظ القارىء الفطن ان أجوبة مفصّلة متساندة في إطار عام للمقاييس والمفاهيم يصبح ان يُعتمد فلسفة حياة تتطلب أكثر من كتاب؟.

الفصل الثالث

مشكلة رُوسّو وأبعَادها

قد يفيدنا ان نلاحظ ان هذه المشكلة الروسوية ذات ابعاد ثلاثة. يضع البعدان الثاني والثالث منها روسو في المجرى التاريخي للفكر السياسي الذي تدور رحاه حول التعاقد الاجتماعي. محور هذا التفكير هو السؤال: كيف يمكننا ان نحدد قوى الدولة وسلطتهم بشكل يحفظ للأفراد الأعضاء فيها حقوقهم الطبيعية؟ على الأقل يضع روسو هذا السؤال أمام عينيه، وبذلك يبقى ملازماً للتفكير التعاقدي التقليدي في تاريخ النظرية السياسية ـ مع العلم ان أجوبة روسو لهذه الاسئلة، ومن زاوية هذين البعدين: ـ مدى سلطة الدولة، والحقوق الطبيعية للفرد، تقطع كل صلة بذلك التقليد وتنخع الفكر السياسي نخعاً عنيفاً وقوياً.

البُعْد الأول لمشكلة روسّو

وكذلك البعد الأول لمشكلته. انه يدخل على الفكر السياسي تقليداً، إذا صح، يقلب التقليد القديم رأساً على عقب. وهكذا يضع روسو نفسه صيغة هذا البعد من المشكلة:

«سأحاول في هذا البحث ان أمزج دائماً وأبداً بين ما يبيحه الحق وما تأمر به المصلحة».

«وذلك بشكل يصبح مستحيلاً معه الفصل بين العدل والمنفعة» [1].

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، المدخل.

وعلينا ان نتذكر ان وعد روسو هذا هو وعد بالربط بين مقولتين طالما تضاربتا: المنفعة والعدالة: انه لممكن طبعاً ان يتصرف بعض الناس الكاملين، وتحت ظروف مثالية كاملة أيضاً، بطريقة تضمن تحقيق هاتين القيمتين. ولكن، يجب ان لا ننسى ان هذا التحقيق كان ولم يزل تاريخياً، وربما سيبقى، الشواذ أكثر منه القاعدة.

يطمح روسو في جعل الشواذ لا قاعدة أدبية عامة للتصرف الانساني فحسب، بل أيضاً قانوناً طبيعياً: ـ أي قانوناً ينطبق ويطبق دائماً وأبداً بحكم طبيعة الانسان وبفضل التنظيم الاجتماعي معاً.

«غايتي هي التفتيش عما إذا كانت هنالك مطلق قاعدة يقينية ومشروعة في النظام المدني؛ دارساً الناس على ما هم عليه بطبيعتهم والقوانين كما يمكن ان تكون» [1].

يتطلب هذا، ولا شك، ترويضاً جدياً جداً للمشاعر الانسانية وتوجيهاً مضنياً لرغبات الانسان الدافعة به للعمل. كما وانه يتطلب تنظيماً كاملاً ومثالياً للمجتمع. ولم يكن الحلم بتحقيق مثل هذا المجتمع، كما سنرى، مثالياً إلى حد يمنع روسو من محاولة تحقيقه عبر مقترحات وآراء، ان لم تكن مبتكرة تماماً، هي ولا شك غريبة غير مألوفة. وعلى كل حال تستحق الدراسة المتعمقة.

البُعد الثاني لمشكلة رُوسّو

يحمل هذا البعد الثاني للمشكلة روسو إلى ما قبل بداية المجتمع المدني. وهكذا فيختلف هذا البعد بذلك عن البعد الأول للمشكلة ـ البعد الذي ينشأ في نطاق المجتمع المدني ويجد حله في هذا النطاق بالذات.

وإذا أظهر البعد الأول من المشكلة إلى أي مدى يقدر روسو ان يحلّق في أجواء المثالية، والطموح، فهذا البعد الثاني من المشكلة يبين إلى أي حد يقدر روسو ان يغرس جذور فكره عميقاً في أرض الواقعية.

يجبر هذا البعد الثاني روسو على دراسة حالة الانسان في الحالة الطبيعية. يعجز الانسان الفرد في هذه الحالة الطبيعية عن تحمّل أعباء حياته:

«إذن تلك الحالة البدائية لا يمكن ان تدوم. والجنس البشري، لذلك، عليه اما ان يهلك واما ان يغير نمط حياته» [2].

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، المدخل.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس.

ولهذا العجز أسباب:

«قد انتهى الناس في تلك الحالة الطبيعية، إلى وضع نشأت عنه عراقيل تسد على كل منهم منافذ السلامة والأمن بتغلبها على جميع مساعيه ومحاولاته الرامية إلى بقائه والحفاظ على سلامته»[1].

الاختيار الحاسم

أمام الإنسان الفرد في الحالة الطبيعية، إذن، اختيار حاسم: اما ان يقبل بالفناء واما ان يحاول اكتساب قوة كافية، بمساعدة أخيه الانسان، تمكنه من التغلب على العراقيل التي تقف في سبيل تحقيقهم سلامتهم وعيشهم الأمن. فمنذ البداية، إذن، ومن مرتقب هذا البعد للمشكلة، يؤكد روسو على الخاصية الوجودية والواقعية للوضع الانساني على عتبة المجتمع المدني.

أو ليس من التجني، والحالة هذه ان يذهب أحد أساطين الفكر في تاريخ النظرية السياسية إلى ان الحالة الطبيعية لدى روسو هي مجرد مخلوق وهمي[2]؟.

كما وانه ليس من العدل بشيء ان توصف محاولة روسو تفسير دخول الانسان كفرد في وحدة اجتماعية وكأنها محاولة تعتبر هذا الاندماج الاجتماعي من جهة الانسان الطبيعي عملية اعتباطية فحسب. هذا ما زعمه ماركس وانجلز[3]. ويخسر هذا الزعم، في ضوء البحث الحالي، كل قيمة. انه مجرد اساءة تفسير.

ويذهب لينين، في جوابه الماركسي على السؤال: وماذا يجعل مؤسسات القوّة (الجيش والبوليس) في الدولة ضروريّة؟ مذهباً مناوئاً لمذهب سبنسر (H. Spencer) وميخايلوفسكي (Michailovsky) غير الثوري ومتقرباً كثيراً من مذهب روسو حيث يقول: ان الجواب اللاثوري «يحيط بالغموض الواقع الأهمّ والأساسي، يعني انشقاق المجتمع إلى طبقات متحاربة لا يمكن التوفيق بينها»[4].

---

(1) المرجع ذاته.

(2) جورج سابين، تاريخ النظرية السياسية ص 588 .
راجع أيضاً الفصل الثامن من هذا الجزء «تهم مردودة».

(●) تراجع أيضاً «تنكر روسو للحقوق الطبيعية التقليدية». ـ «هدم الحاجز بين الفرد والمجتمع» فيما يلي.

(3) ك. ماركس و ف. انجلز ـ الايديولوجية الجرمانية ـ نيويورك 1947 ، ص 75. K. marx and
K. marx and F. Engels, The German Ideology N.Y. 1947, p. 75.

(4) ف. أ. لينين، الدولة والثورة، بيكين، 1965 ، ص 11 .

Lenin, V.I., Thestate and Revolution, Peking, 1965, p.11.

مأساة الانسان المنعزل

وفي ذلك الوضع بالذات تتجلى مأساة الانسان الفرد المنعزل عن جميع الناس بأجلى مظاهرها. انه لا عجز، وحيداً، من ان يبقى! .

مواجهاً هذه المشكلة الوجودية، من الطبيعي ان يختار الانسان الطبيعي، توجهه غريزة الحفاظ على الذات، ألا يفنى، حسب روسو. ويربط الانسان هنا بالأنسان خوف كل منهم من الفناء المحتم منعزلين. فهم بخوفهم هذا متساوون. ومعاً يبدءون في التفتيش عن مخرج من الأزمة المأساة. وإذا كان الناس في تلك الحالة «لا يستطيعون انتاج قوى جديدة، فهم غير معدمين من وسائل البقاء. يبقى «التكتل والتأليف بين القوى الموجودة وتحريكها في خدمة غاية واحدة»، أحد أقرب المخارج:

«ولم يعد لديهم من أساليب الدفاع عن النفس والحفاظ على البقاء الا التأليف، بالتكتل، بين مجموعة القوى الموجودة سابقاً حتى تصبح، وبفضل تحريكها بدافع موحد وتسييرها متوافقة في اتجاه واحد، من القوة بمقدار يمكنهم من التغلب على مقاومة العراقيل» [1].

فدخلوا فرقاء في التعاقد الاجتماعي. واصبحوا جسماً سياسياً واحداً. وولدت الارادة العامة: ـ ارادة هذا الجسم الوأحد، والتي هي، وفي الوقت نفسه، ارادتهم جميعاً لانها تنشأ، كما تنشأ بالفعل، من مصلحتهم المشتركة بصفتهم اجزاء لا تتجزأ من هذا الجسم.

وهكذا أصبح الانسان الفرد ذو الكيان المستقل القابل للانعزال الاجتماعي جزءاً من كل تربط بينهما وشائج قربى لا تفصم عراها. ان طبيعة الانسان قد تغيرت، وجوهره.

فللتعاقد الاجتماعي عند روسو فعل السحر. يستخدمه على ما يظهر، مَعْبَراً من الفردية المتطرفة إلى الاجتماعية المتعنتة، وذلك بشطحة قلم. وان كنا سنبارك هذا الانتقال بالفكر السياسي من الفردية إلى الاجتماعية لأنه أقرب إلى وصف الواقع الانساني التاريخي والثقافي والاجتماعي، فستظل لنا إستدراكات فيما يتعلق بطريقة هذا الانتقال ـ سرعتها وسهولتها وشروطها، وفيما يتعلق بمعنى الاجتماعية.

الجذورُ الواقعيّة للإرادة العَامّة

وهكذا نرى ان الارادة العامة تمد جذورها عميقاً في أرض المصلحة العامة لجميع

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس

ابناء المجتمع دون استثناء. لذلك أخطأ طولمان(J.L. Talmon)عندما تكلم عنها «حقيقة رياضية» [1] أو «فكرة أفلاطونية» [2] مع انه كان على حق، ولو جزئياً، عندما قال انها لها «وجود موضوعي» [3].

«وفي نهاية المطاف تكون الارادة العامة في رأي روسو شيئاً يشبه الحقيقة الحسابية أو المثال الأفلاطوني. انها تتمتع بوجود موضوعي خاص بها بقطع النظر عما اذا كان متصوراً أم لا. على انها ينبغي ان يكتشفها العقل الانساني. وعندما يتم ذلك لا يقدر العقل ان يرفض قبولها رفضاً مخلصاً. وبهذه الطريقة تكون الارادة العامة معاً خارجنا وداخلنا» [4].

غير اننا أكثر اهتماماً الآن بدراسة مهماتها لا بتفاصيل طبيعتها.

مهمّات الارادة العَامة

واحدى مهماتها الاساسية هي ان تحفظ وحدة الجسم السياسي. وهذا يعني حفاظها على الأسس التي تقوم هي عليها ـ أي المصالح المشتركة لجميع ابناء الدولة بدون استثناء.

وفضلاً عن ذلك، عليها ان تقوّي هذه الوحدة وان تشدّ ازرها.

وفوق هذا، تقع عليها مسؤولية تهيئة الاتجاه للقوى الموحدة في المجتمع:

«فعليهم ان يحركوا قواهم في اتجاه واحد بفضل تحريكها بواسطة دافع مسبب واحد وبفضل التأليف المنسق بينها» [5].

وهكذا يصبح واضحاً انه، حسب روسو، تتطلب المشكلة الواقعية حلاً واقعياً. وان كان التعاقد الاجتماعي قد فعل فعل السحر مغيراً طبيعة الانسان، فهو لم يحلّ بذلك جميع مشاكله. بالعكس لقد انتقل به إلى صعيد أعلى كثرت مشاكله وتطلبت، مع ما تطلبت، تنسيق الجهود وتحريكها متساندة نحو غاية عليا وهدف موحد.

مطْلقية الارادة العَامّة

لندفع هذه الحجة إلى أقصى مراميها وأبعد استنتاجاتها.

---

(1) «Mathematical Truth.»

(2) « Platonic Idea.»

(3) « objective Truth.»

(4) ج. ل. تولمان ـ مصادر الديمقراطية التوتاليتارية ـ لندن 1955، ص 41.

(J.L. Talmon, The Origins of Tatalitarian Democracy. London, 1955 p. 41).

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

الانسجام المنطقي والتوكيد الواقعي يتساندان هنا، على يدَيْ روسو، فينتهيان في مفهوم مطلق للارادة العامة:

«ومن ثم فانه مما يخالف طبيعة الجسم السياسي ان يلزم السيد صاحب السلطان نفسه بقانون لا يستطيع نقضه. ولما كان هذا السيد لا يستطيع ان ينظر إلى نفسه إلا بصفة واحدة فحسب، لذلك، فهو في وضع الفرد المتعاقد مع نفسه. وبهذا يصبح واضحاً انه لا يوجد، ولا يمكن أن يكون، هنالك مطلق قانون أساسي ملزم للهيئة الشعبية (الجسم السياسي). حتى العقد الاجتماعي ذاته لا يمكنه ان يكون هكذا ملزماً»[1].

وهكذا يكون الجسم السياسي ككل، كالفرد المواطن، صاحب حق نظري وعملي معاً في الحرّية!.

وعلينا ان نتذكر أنه بمناسبة واحدة فقط، أي حينما يُعْتَبَر صاحب السلطان بالنسبة لنفسه، يكون صاحب السيادة هذا مطلقاً[2]. أما حينما يعتبر بالنسبة للافراد الأعضاء في الجسم السياسي، فعندها يصبح هذا السيد أو بالأحرى تصبح إرادته، الارادة العامة، غير مطلقة. بالأحرى إنما ترعاها، وقتئذٍ، قيم أعلى وظروف أهم: جوهرية وواقعية ووجودية.

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) بلغة مغايرة:

ان علاقة صاحب السيادة والسلطان بنفسه هي علاقة مطلقة، أما علاقة صاحب السلطان والسيادة بالمواطنين فهي علاقة غير مطلقة.

وبناء عليه ندعي انه، حسب روسو، للارادة العامة بعدان: المطلق، وهو العلاقة بين السيد والسيد نفسه، وغير المطلق، وهو العلاقة بين السيد والمواطنين - هذا مع الاشارة إلى أنَّ «المطلق» - أي الذي لا تحدّه حدود على الاطلاق هو مفهوم يساءُ استعماله هنا، كما في كثير من الأحيان والظروف - وربّما كلها!.

الفصل الرابع

اقتناع أساسي جوهري

وحتى حين يلعب السيد صاحب السلطان (أي الهيئة السياسية الشعبية) دور المطلق، لا يكون موضوع خشية أو خوف. هذا اقتناع أساسي لدى روسو في كتابه **العقد الاجتماعي**. وعلى أساس هذا الاقتناع يصبح بامكان المواطن ان يتكل كلياً على الحكم العقلي للسيد صاحب السلطان [1] وان يركن إلى تصرفاته المسؤولة.

بامكان المواطن، حسب روسو، ان يشك مثلاً بامكانات المواطنين الآخرين أو بكافاءاتهم - منفردين أو مجتمعين فرقاً وأحزاباً - طالما لا تشتمل هذه الأحزاب أو الفرق على المجتمع كله. وبامكان المواطن أيضاً أن يشك بطبيعته هو نفسه مصدراً من مصادر الاغراءات، وبالتالي، منبعاً للتصرفات الاجتماعية غير المسؤولة. أما الكل، السيد، الجسم السياسي، أو اذا فضلت الهيئة السياسية، فلا يحق للمواطن ان يشك به (أو بها).

لماذا؟.

السّيّد جسم أدبي

ان السيد، في الدرجة الأولى، هو جسم أدبي [2].

---

(1) أي مجموع الراشدين من ابناء المجتمع، المجتمع الذي يكوّن كل مواطن فيه جزءاً لا يمكن ان ينفصل عنه.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس.

«فالسيد بفضل ما هو عليه في الواقع فحسب، هو دائماً ما يجب ان يكون» [1].

بكلمة ثانية، ان السيد بما قد كان عليه فقط، هو ما يجب ان يكون عليه دائماً.

يستتبع ذلك ان ما يقرره الكل، أي السيد، هو ذاته ما يجب ان يُقَرَّر. يندمج هنا «الواقع» مع «اللازم الواجب» في هوية واحدة.

«وإذا ما تشاور الشعب الخبير بما فيه الكفاية ولم يكن بين المواطنين أي اتصال، فان العدد الكبير، للاختلافات الصغيرة يسفر عن الارادة العامة دائماً، **ويكوّن القرار صالحاً أبداً**» [2].

«يريد الشعب من جهته دائماً وأبداً ما هو صالح. . والارادة العامة هي صائبة دائماً وأبداً» [3].

اما السبب الذي يدعم هذا الرأي فهو القانون الطبيعي الجديد ـ القانون الرابط، في نظام روسو السياسي، بين العدالة والنفع ربطاً لا حل له.

وبقطع النظر عن هذه الدعائم لهذه الآراء نرى في ضوء هذه الاقرارات ان الفكرة التي يعرضها جورج سابين في المقتبس التالي تصف حقاً ما يدعيه روسو:

«ان إرادة المواطن، عندما تفهم على حقيقتها، تندمج هويتها مع الارادة العامة للمجتمع، وتندمج هذه الارادة ذاتها وبدورها مع الأدبيات» [4].

وفضلاً عن ذلك يرى روسو ان المواطنين يتحسسون في طبيعة الجسم السياسي الأدبية نوعاً من الطمأنينة على مصالحهم وضمانة على ان هذه المصالح في مأمن من عاديات الزمن والباطل.

لا تضارب مصالح السيّد ومصالح المواطنين

وفي الدرجة الثانية يتكون السيد، حسب روسو، بطريقة تجعل التضارب بين مصالحه ومصالح الناس اعضائه أمراً غير معقول وغير طبيعي.

---

(1) المرجع ذاته، الفصل السابع.

(2) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الثالث. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

(4) جورج سابين، «التقليدان الديمقراطيان» **المجلة الفلسفية** مجلد 61 سنة 1952 ص :463

(G. Sabine, « The Two Democratic Traditions, » **The Philosophical Review** Vol. LXI 1952 p. 463.

«والواقع ان السيد، وبما انه لم يتكون وبكامله الا من الأفراد الذين يؤلف بينهم، فلا يكون لديه، ولا يمكن ان يكون لديه، مصلحة مخالفة لمصلحتهم... ومن المحال ان يريد الجسم السياسي أن يوقع الضرر بجميع أعضائه. وسنرى، فيما بعد، ان الجسم السياسي (أو الهيئة الشعبية) لا يستطيع الاضرار باحد على انفراد»[1].

نفي المُسَبِّبَات المضِرَّة بالمجتمع عَن السَّيِّد

وفي الدرجة الثالثة، ليس هنالك أي سبب يدعو السيد إلى وضع أغلال ليست بذات فائدة للمجتمع في أيدي المواطنين. انه حتى لا يقدر ان يتمنى فعل ذلك. ذلك لأن هذا التمني، وبالتالي السبب، معارض معاً لقانون العقل وللقانون الطبيعي:

«غير ان السيد من ناحيته، لا يمكن ان يثقل الرعايا بأي عبء غير نافع للجماعة، حتى انه لا يستطيع ان يريد ذلك، وذلك لأن من مقتضيات ناموس العقل وناموس الطبيعة أيضاً الا يحدث شيء بلا سبب»[2].

وهكذا يعتبر السيد، ان لم يكن الهيئة التي تؤتمن ائتماناً كاملاً تاماً، الجسم الذي يستأهل ان يؤتمن على مصالحنا الحيوية أكثر من أي شخص آخر لدينا. لدعم هذا الاعتقاد ثلاثة أنواع من الأسباب: الأول، يتضمنه تركيب السيد الطبيعي أي بشكل لا تتضارب مصالحه مع مصالح المواطنين. والثاني، كون هذا السيد جسماً سياسياً أدبياً أو هيئة أخلاقية. والثالث، يتجلى في منع روسو عن السيد الأسباب الداعية[3] إلى استغلاله للشعب.

عقلانية رُوسّو

يبرز لنا هذا السبب الأخير مشهداً تتمثل فيه «عقلانية» روسو تمثلاً واضحاً. المعروف عن روسو إجمالاً هو انتصاره للعاطفة ضد العقل[4]. غير ان هذا الأمر الشائع عنه، والصحيح أيضاً فيما يختص بنقاط معينة، ينبغي ان لا يعمينا عن تلمّس بعض الخيوط في نسيج النظام الروسوي السياسي - الخيوط التي يصبغها العقل بألوانه الزاهية القريبة من المثالية. ومن جملة هذه الخيوط استناد روسو إلى المبدأ العقلاني: «من مقتضيات ناموس العقل وناموس الطبيعة ان لا يحدث شيء بلا سبب».

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(3,2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(4) جورج ساباين، **تاريخ النظرية السياسية**. ص 575 وما بعدها.

(George Sabine, **A History of Political Theory** P.P. 575 f.f.).

ولم ينفرد هذا المثل بافشاء سر العقلانية الروسوية. ولكننا نكتفي به. وظننا هو ان نسيج روسو السياسي في العقد الاجتماعي يقدم نمطاً عقلانياً خاصاً. ولكن بحث هذه القضية لا يدخل في نطاق هذا البحث.

الفصل الخامس

الإرادة العامّة والإكراه

الاستنتاج الطبيعي مما سبق هو ان السيد وحده يؤتمن على **حق المبادرة** باستعمال الاكراه **وحق ممارسة العنف**.

الاكْرَاه حَقِيقي

وليس العنف الذي نعني مجرد وهم: انه يقوم بمهمة ذات فعاليات اجتماعية واقعية وتأثير حياتي قوي:

«يشتمل الميثاق الاجتماعي ضمناً، اذن، لكي لا يكون صيغة فارغة، على تعهد يمكنه وحده ان يمنح التعهدات الأخرى قوة وفعل تطبيق. من يأبَ الخضوع للارادة العامة يكره عليه من قبل الهيئة السياسية بأسرها. وأقل ما يعنيه هذا التعهد هو الزام المتمرد بان يكون حراً. **لأن هذا الشرط إذ يعطي كل مواطن للوطن يضمنه ضد كل خضوع** شخصي. وهذا الشرط ينطوي، كذلك، على مفتاح ادارة الآلة السياسية. وهو وحده، يجعل العهود المدنية شرعية ـ هذه العهود التي تكون، بدونه، متعذرة جائرة وعرضة لأبشع المساوىء» [1].

وتدعم فكرة هذا المقتبس فكرة المقتبس التالي:

«يوافق المواطن على جميع القوانين، حتى التي تسن على الرغم منه، وحتى التي

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الاول، الفصل السابع.

تجازيه اذا ما جرؤ على انتهاك حرمتها»[1].

وهكذا يظهر ان الاكراه وممارسته، حسب روسو، ليسا امرين واقعيين ضروريين فحسب. انهما أيضاً من المتطلبات الجوهرية للتنظيم السياسي. فقد اخطأ اذن جورج ساباين عندما قال:

«ان ما يعتبر اكراهاً، هو كذلك ظاهرياً فحسب. وهذا ضرب من أسوأ ضروب التعارض»[2].

«... وتعارض آخر مهم ومنرفز معاً هو تعارض «الحرية»... هو (أي روسو) قد حاول جاهداً ان يبرهن لا أقل من ان الاكراه الحقيقي لا يحصل مطلقاً في المجتمع وان ما يظن اكراهاً ان هو الا ظاهرياً كذلك - تعارض، هو الآخر، من اسوأ أنواع التعارضات».

«وبكلمات مغايرة، ليس الاكراه اكراهاً حقيقياً لأنه عندما يريد الانسان الفرد شيئاً يختلف عما يقدمه له النظام الاجتماعي، انما هو بذلك تابع لاهوائه فلا يعرف لا مصلحته الخاصة ولا رغباته الحقيقية»[3].

الاكْراه وَالقانون الطبيعي

وتُساند استنتاجنا حجةٌ ثانية يتبناها روسو في معرض بحثه للقانون الطبيعي. ما لم تدعم القانون الطبيعي قوة اكراهية فعالة يظل مبدأ غير ذي فوائد تطبيقية مضمونة. بل قد تتردى الحالة أكثر من ذلك. يحدث ذلك عندما تستغل القانون الطبيعي هذا، معزولاً عن القوة الرادعة، فئة من المواطنين المنحرفين.

«وما هو حسن وخير وملائم للنظام هو هكذا بطبيعة الأمور وبالاستقلال عن العهود البشرية. وكل عدل يأتي من الله. فالله وحده هو مصدره. وإذا عرفنا كيف نتلقاه من هذا المقام الأعلى لما احتجنا لا إلى حكومة ولا إلى قوانين. ولا ريب في وجود عدل عام صادر عن العقل وحده. غير انه يجب ان يكون هذا العدل متبادلاً بيننا ليكون مقبولاً عندنا. ولو نظرنا إلى الأمور من الناحية الانسانية لرأينا ان قوانين العدل هي غير ذات فعالية عملية بين الناس لعدم وجود مؤيدات طبيعية لها. فهي لذلك، واذا ما راعاها، كما يراعيها في

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.

(2) جورج ساباين، **تاريخ النظرية السياسية**، ص 590- 591.

(3) جورج ساباين **تاريخ النظرية السياسية**. الطبعة الثالثة. نيويورك 1961 . ص 590- 591 .

(George Sabine. **A History of Political Theory.** 3rd Ed. Holt, Rinehart and Winston, N.Y. 1961 p.p. 590 — 591).

الواقع، العادلون المخلصون تجاه جميع الناس من غير ان يراعيها احد تجاههم، تخدم مصالح الخبثاء وتهدم أعمال العادلين المخلصين هؤلاء. فيجب اذن ان توجد قوانين وعهود تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل إلى غايته» [1].

وهكذا نرى ان روسو يجاري هوبس في هذه النقطة. ما لم يجعل القانون الطبيعي جزءاً من القانون الوضعي يظل مطلباً هوائياً غير ذي جذور واقعية ثابتة يخدم الاشرار ويضر بالابرار.

«ويرى بوضوح كذلك ان الفريقين المتعاقدين فيما بينهما (على مثال التعاقد الذي نادى به توماس هوبس) تابعان لقانون الطبيعة. فليس هنالك من ضامن لتعهداتها المتبادلة. وهذا يخالف الحال المدنية من جميع الوجوه» [2].

حَصرُ حَقّ ممارسَة الإكْرَاه

بيد ان القوة اداة قد يساء استخدامها كما قد يحسن. ومن واجبات المفكر السياسي اتخاذ الاحتياطات المناسبة لمنع سوء استخدام القوة المكرهة أو على الأقل لتخفيف حدته ومدى تأثيره على أبناء المجتمع بعضهم مع بعض وبين المحكومين وحكامهم.

عملاً بهذا المبدأ تكثر الاحتياطات التي يقترحها روسو. منها حصر حق التصرف بالاكراه.

فينبغي ان نتذكر دائماً لا ان قوة الاكراه هي محدد واضح للنظام السياسي الروسوي فحسب، بل أيضاً ان السيد وحده [3]، (أو الهيئة الشعبية في اجتماعها الدائم المنعقد شرعاً)، هو صاحب الحق والمسؤول الوحيد عن توجيه ممارستها. وممارسته لها ينبغي ان تكون دائماً، ما عدا حالة وحيدة، بالتكليف لا بالاصالة [4]. ان للسيد حق تكليفَ الامير بممارستها الفعلية. وليس له الحق، ما عدا مرة وحيدة تفرضها الظروف القاهرة، بهذه الممارسة الفعلية. انها صيغة، من صيغ تعددت، لمبدأ «فصل السلطات».

---

(1) جان جاك، روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السادس. (التوكيد لنا).

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، الفصل السادس عشر. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السابع والفصل الثاني عشر. والكتاب الأول الفصل السابع.

(4) المرجع ذاته، الكتاب الثالث، الفصل الأول، والفصل السادس عشر. راجع أيضاً ضوابط الارادة العامة مقطع «فصل السلطات» في هذا البحث.

«الارادة العامة وحدها تقدر ان تلزم الافراد» [1].
«اذ ان قوة الدولة وحدها تقدر ان تؤمن الحرية لابنائها» [2].
«وذلك منعاً للاتكال الشخصي» [3].

بَينَ رُوسّو وَهوبس

وهكذا فاننا نرى، ثانية، روسّو، مشرّباً بروح الواقعية، يصر على كون قوة الاكـراه الحقيقية من الشروط الضرورية لتسيير اداة الحكم. ويشير هنا اتفاق روسو وهوبس فيما يتعلق بعقم القانون الطبيعي العملي طالما لا تدعمه القوة المادية إلى مدى تأثر الأول بالثاني في وضع النبرة على القوة في تسيير التصرفات الانسانية تسييراً مضموناً مؤثماً. وفي هذا يكمن جوهر واقعيته ـ على ما يتخلل هذه الواقعية من انغام مثالية عقلانية.

غير ان روسو، وخلافاً عن هوبس، ينيط هذه القوة بالهيئة السياسية أو السيد لا بالأمير ليبعد الحالة الاجتماعية عن الحالـة الطبيعيـة من جهة وعن الحكم التعسفي من جهة ثانية.

أما كيف يتم له ذلك فسينجلي مما نبحث عن كثب ـ وخصوصاً فيما يتعلق بضوابط السلطة السيدة.

---

(1) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل السابع.
(2) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر.
(3) المرجع ذاته، الكتاب الأول، الفصل السابع.

الفصل السادس

الضوابط المقيّدة لسُلطان الارادة العَامّة

ولم يكتف روسو بحصر القوة الاكراهية تدبيراً للحد من تعسفيتها. حتى عندما تمارس الارادة العامة وحدها هذه القوة وبالتكليف فقط ـ عدا حالة واحدة فقط [1]، يحاول روسو، ان يمنع حصول سوء استعمالها، واستطراداً ان يحد من نتائج سوء استعمالها، بمقترحات ومبادىء تتعلق بكيفية هذه الممارسة وبمصدرها وبطبيعة الجسم الممارس لها.

ولكن، وقبل التعرض لهذه الضوابط، ينبغي ان نتنبه إلى نقطة هامة في النظام الروسوي.

نقطة التِقاء

تلتقي عند هذه النقطة المحرجة بالذات عدة اتجاهات لفكر روسو، ويحصل هذا لأكثر من سبب: ـ أولاً، المشكلة التي يحاول روسو ان يحلها، وثانياً، طبيعة الانسان والتنظيم السياسي. فيجدر بنا ان نكون جد حذرين ونحن نمشي على هذه الأرض الملساء كثيرة المزالق. ان ادنى قلة اهتمام قد تقود هنا إلى ارتكاب هذا الضرب أو ذاك من ضروب سوء الفهم. فعلينا لذلك، ان نتنبه للأمور التالية:

أولاً، ان الارادة العامة التي هي مطلقة من جهة هي أيضاً محدودة مقيدة من جهات أخرى.

---

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل السابع عشر.

ثانياً، ان القوة الاكراهية التي تمارسها الارادة العامة هي معاً حقيقيّة ومشروعة.

ثالثاً، ان الانسان الفرد العضو في المجتمع تتجاذبه على الغالب قوتان متضاربتان، ويدوم هذا التجاذب حتى يتوصل الانسان هذا إلى مرحلة النضوج التام. وهاتان القوتان هما: مصلحته الشخصية الخاصة التي تنشأ عن وجوده الطبيعي المستقل، ومصلحته الناشئة عن كونه جزءاً لا يتجزأ من هيئة اجتماعية أكبر.

رابعاً، انه عندما تسيطر المصلحة الأولى على اعتبارات الانسان وتصرفاته على حساب المصلحة الثانية، يخسر الانسان حريته ـ بمعنى أنه يخفق في القيام بمهماته الاجتماعية بأمانة وإخلاص، ويتلكأ بالتالي، بالقيام بتعهداته التي تقرّرُ حرّيتهُ المدنّية.

وخامساً، انه عندما يحصل ذلك للإنسان الفرد تصبح الارادة العامة مخولة حق تصويب خطإه. وذلك بفضل أسباب متعددة، منها وأهمها، ان الانسان هذا وبمحض اختياره قد دخل فريقاً في التعاقد الاجتماعي. وبدخوله الطوعي هذا، ولو جزئياً، قد منح الارادة العامة تلك السلطة. وعملية التصويب هذه، حسب روسو، هي عملية تحرير للإنسان الضال. وهكذا فالارادة العامة تجبر مثل هذا الانسان ان يكون حراً.

هذا أقل ما يمكن ان يقال دفاعاً عن مفهومية هذه الفكرة التي ساد الاعتقاد بأنها نوع من التعارض المزعج. فاذا صح تفسيرنا هذا، ونؤمن نحن بصحته، بمعنى انه يتطابق مع ما يعبر عنه روسو في **العقد الاجتماعي**، اضمحلت فكرة التعارض تلك. ويحل محلها مبدأ لا يدعي فحسب انه منسجم متوافق الاجزاء بل أيضاً انه مبدأ ضروري وواقعي يتطلبه التنظيم السياسي شرطاً ضرورياً لتحقيق مغانمه.

ونأمل ان تزيد ابحاثنا التالية في وضوح هذه الفكرة المتعددة الأبعاد والظلال.

الارَادة العَامة: مُطلقة وَمُقَيَّدَة

وقد يفيدنا ان نتذكر هنا نقطة سبق لنا واشرنا إليها. ويفيدنا أكثر ان ندفع تلك الإشارة خطوة أبعد.

الارادة العامة، في نظام روسو السياسي، ومع كونها من جهة مطلقة (أي عندما تعتبر ارادة السيد بالنسبة للسيد ذاته) فهي أيضاً محددة مقيدة من جهة ثانية (أي عندما تعتبر ارادة السيد بالنسبة لا للسيد ذاته بل للاعضاء الأفراد الذين يكونون الهيئة السياسية التي هي السيد). قد توضع الفكرة المزدوجة هذه بصيغة مغايرة. **انه ليس بتعارض ولا بتناقض في إطار النظام السياسي الذي يبنيه كتاب العقد الاجتماعي، ان يقال، كما يقول**

روسو بالفعل، ان الارادة العامة هي معاً وفي الوقت نفسه مطلقة ولا تقدر ان تتعدى بعض الحدود.

«ومن ثم نرى ان السلطة السيدة المطلقة المقدسة والمبرمة، كما هي بالفعل، لا تجاوز ولا يمكنها ان تجاوز، حدود العهود العامة» [1].

وقد مرت معنا الاشارة إلى مطلقية الارادة العامة وإلى مبرراتها. يهمنا الآن بحث قيودها الضابطة.

القيُود الضَّوابط

المناسب العَام والمصلحة العَامة

«ولكن دعنا من الاعتبارات السياسية. لنعد إلى الحق، مقيمين المبادىء على هذه النقطة المهمة. فقد قلنا ان الحق الذي يجعله الميثاق الاجتماعي للسيد على الرعايا لا يجاوز النفع العام مطلقاً» [2].

«لذلك، لا يلزم الرعايا بتقديم حساب إلى السيد عن آرائهم الا بالمقدار الذي تهم به المجتمع».

«وقد رأينا ان الحق الذي يمنحه التعاقد الاجتماعي للسيد على رعاياه لا يمكنه ان يتجاوز حدود المصلحة العامة» [3].

«غير ان السيد، من ناحيته، لا يمكنه ان يثقل كاهل الرعية بأية قيود غير نافعة للجماعة حتى انه لا يستطيع ان يبغي ذلك» [4].

تكفي هذه المقتبسات، على ما نعتقد، للتدليل على ان الارادة العامة، حسب روسو، وعندما تعالج قضايا الرعية، لا تكون مطلقة لا تحدها حدود. بل العكس هو الصواب. انها في هذه المعالجة تخضع لاعتبارات جوهرية. من هذه الاعتبارات النفع العام والمناسب لمصلحة الجسم السياسي العامة.

السّيد هُوجْسم أدبي

ومجموعة أخرى من تلك الاعتبارات المحددة لسلطة الارادة العامة، هي تلك التي

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الثامن.

(3) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الثامن.

(4) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

تنشأ، كما رأينا، من طبيعة السيد نفسه ـ وعلى وجه التخصيص، من كونه جسماً أدبياً تندمج [1] مصالحه بمصالح الرعايا الذين يؤلفونه بطريقة ينعدم معها التصادم المعقول بين تلك المصالح.

فصْل السُّلطات

ومن دراسة طبيعة هذا السيد، كما يفهمها روسو، نتوصل إلى نوع ثالث من الاعتبارات المحددة لسلطة السيد. فهذا السّيد، حسب روسو، هو الهيئة التشريعية الدائمة والوحيدة في الدولة. ولذلك فلا يحق لها، في النظام الروسوي، ان تقوم بمهمات الهيئة التنفيذية. فبينما تعالج الهيئة الأولى الأمور من زاوية عامة وبقصد تحقيق غاية عامة، تنحصر مهمة الهيئة الثانية بتطبيق القوانين المسنونة، في إطار هذه الاعتبارات، على أمور خاصة واشخاص معينين.

وهكذا فاننا نقرأ في **العقد الاجتماعي** صيغة خاصة لفكرة فصل السلطات:

«ومتى أقيمت السلطة الاشتراعية بشكل مرضي عنه يصبح الأمر الآخر الذي ينبغي ان يقام هو السلطة التنفيذية. وبما ان هذه الأخيرة التي لا تعمل إلا أموراً خاصة ليست من جوهر الأولى، فانها، بحكم طبيعتها، منفصلة عنها. وإذا كان من الممكن كون السيد بصفته سيداً [2]، صاحب السلطة التنفيذية أصبح من الممكن أيضاً، ولزاماً لذلك، **ان يختلط الحق والواقع اختلاطاً يشكل علينا معه التمييز بين ما هو قانون وما هو ليس بقانون. ونتيجة لذلك لا تلبث الهيئة السياسية المشوهة على هذا الوجه ان تصبح فريسة العنف الذي أقيمت لتمنع حدوثه**» [3].

بكلمة مغايرة، يرى روسو ان عدم الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية يقود حتماً إلى الحالة الطبيعية ـ حالة الاحتكام إلى القوة. فهذا التمييز، إذن، هو شرط من شروط نجاح الغاية التي من أجلها أنشيء الميثاق الاجتماعي. بمعزل عن هذا التمييز تهزم المحاولة ذاتها وغايتها.

ويتضح الان لماذا قلنا سابقاً ان الارادة العامة وحدها تمارس حق عملية الاكراه، ولكن بالتكليف. انها تكلف بذلك الهيئة التنفيذية.

---

(1) يراجع الفصل الرابع، مقطع: «لا تتضارب مصالح السيد ومصالح المواطنين».

(2) أي مشترعاً.

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، الفصل الأول، والفصل السادس عشر. (التوكيد لنا).

(●) راجع الفصل الخامس مقطع «حصر حق ممارسة الاكراه».

العُهود العامة

وتعتبر بعض الخاصيات الجوهرية للارادة العامة حدوداً تقيد ممارستها السلطة. من هذه الخاصيات الجوهرية ما تقرأ في معرض بحث روسو في العهود العامة. أثير السؤال في **العقد الاجتماعي**: ـ «وما هو، اذن، وعلى وجه التخصص فعل السلطة السيدة»؟ وهذا هو جواب روسو على ذلك السؤال: ـ

«وما يكون عقد السيادة بحصر المعنى إذن»؟.

«ليس هذا عهداً بين الأعلى والأدنى. هو عهد بين الجسم السياسي أو الهيئة السياسية من جهة وكل واحد من أعضائها من جهة ثانية».

«وهو **عهد شرعي** لأنه قائم على الميثاق الاجتماعي **وهو عادل** لأنه عمل يشترك به الجميع» [1].

«وهو **نافع** لأنه لا غرض له إلا الخير العام **وهو مستقر مكين** لأنه تضمنه القوة العامة والسلطة العليا».

«**وما دام الرعايا لا يخضعون الا لعهود من هذا النوع، فهم لا يخضعون إلا لارادتهم الخاصة**» [2].

وواضح ان روسو أراد ان تكون هذه العهود من مقيدات الارادة العامة في معرض ممارستها لسلطاتها.

«ومن ثم نرى ان السيادة... لا تجاوز ولا يمكن ان تجاوز حدود العهود العامة» [3].

محَاوَلة التَوفيق بَينَ الحريّة والالزام السّياسيينّ

يمكننا ان نستنتج من المقتبس المدروس نقطة ثانية هامة. لقد تبين لنا ان روسو حاول ان يدلل على ضرورة المطلب الداعي إلى وجوب وجود القوة الحقيقية بمعناها الموضوعي المادي من أجل ممارسة السلطة السيدة ممارسة فعالة من جهة الجسم السياسي.

أما الآن فنرى انه يحاول ان يوفق، بقدر ما تسمح الظروف بالتوفيق، بين ضرورة الاكراه وبين جوهرية الحرية. «ما دام الرعايا لا يخضعون الا لعهود من هذا النوع فهم لا يخضعون إلا لإراداتهم الخاصة». انهم، إذن، أحرار.

(1) وبالتالي فيساوي بينهم جميعاً بصفته ينطبق عليهم بالتساوي.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، **الفصل الرابع**. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو. المرجع ذاته.

ومن هذه العهود العامة، وربما أبرزها واهمها، نص خاص من نصوص ما أبغي تسميته بالضمان الجماعي عند روسو.

«وبرهة يتوحد هذا الجمع في جسم سياسي يصبح مستحيلاً ان تعتدي على فرد دون ان تعتدي على الجسم أكثر استحالة ان تعتدي على الجسم دون ان تثير إشمئزاز الأفراد الاعضاء تجاه هذا الاعتداء وبالتالي تنكرهم له. فالواجب والمصلحة، اذن، يفرضان بالتساوي ان يساعد أحد المتعاقدين الآخر عندما يساء إلى أيهما» [1].

فهذا على ما يظهر هو نوع من الضمان الجماعي القائل بعدم تجزءة السلم الاجتماعي في الجسم السياسي ككل. من يعتدي على أحد المواطنين، حتى ولو كان أحد هؤلاء المواطنين، يُعتَبَر بفعله هذا معتدياً على الجميع ـ الأمر الذي يضع الجميع تجاه مسؤولية ضخمة، مسؤلية رد هذا الاعتداء. يقول المواطنون بصيغة ثانية: «الاعتداء على أحدنا هو اعتداءٌ على جميعنا». يستتبع ذلك انه «من حقنا بل من واجبنا، ان نجازي المعتدي بما يستحقه».

وهذا هو بدوره تنفيذ لتخطيط في التنظيم الاجتماعي أحس بضرورته روسو عندما لاحظ أنّ القانون الطبيعي لا يتمتع بفعالية تضمن خضوع المواطنين له. فقال عندها «يجب أن توجد قوانين وجهود تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل إلى غايته» [2].

ويدعم هذا المخطط تنفيذاً لتلك الغاية مبدأ آخر هام في تصميم **العقد الاجتماعي**. ذلك هو التبادل، على أساس المساواة، بين الحقوق وبين الواجبات.

«ليست العهود التي تربطنا بالهيئة السياسية ملزمة لنا واجبة الا لأنها متبادلة بيننا. وتجعل هذه التعهدات، بطبيعتها قيامنا بها عملاً لا يمكن ان نخدم الغير بتحقيقه دون ان نخدم نفوسنا كذلك» [3].

ومن هذه الكوة ينظر المخطط للتنظيم الاجتماعي إلى صلاحية استخدام القوة أو إلى سلطة الاكراه بالدولة، وقد انيطت بالجسم السياسي ككل، بصفتها قياماً بمسؤوليات اجتماعية جلى يتوقف عليها لابقاء الجسم السياسي فحسب بل وامكانية الجمع المشدود الروابط بين العدالة والمنفعة.

---

(1) **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

(●) يراجع أيضاً مقطع «الاكراه والقانون الطبيعي» من الفصل الخامس من هذا الجزء من الكتاب.

(3) **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

ولنا في هذه المقتبسات، إذن، بينة على ان روسو يحاول التوفيق لا بين الطاعة والحرية فحسب بل وبين الواقعية والمثالية كذلك.

تفسير التعارض الروسّوي

نقدر الان إذن أن نفسر[1] بطريقة أوسع وأكثر وضوحاً معارضتنا للتفسير التقليدي المنطلق من صيغة روسو المتعارضة ظاهرياً للمبدأ: «الارادة العامة[2] تقدر ان تجبر الانسان على ان يكون حراً».

للارادة العامة وحدها الحق الشرعي في ان تجبر الانسان الذي يحاول ان يتهرب من مسؤولياته الاجتماعية التي التزم بها عندما دخل، وبمحض ارادته، في عهود عامة، على الوفاء بتلك العهود وبالتالي على القيام بمسؤولياته المترتبة بمقتضى تلك العهود. والارادة العامة قادرة فعلاً على إلزام الانسان هذا بالقيام بتلك المسؤوليات. وبقيامه بتلك المسؤوليات، أو بالاحرى بوفائه بعهوده، تكمن حريته.

> **«وما دام الرعايا لا يخضعون إلا لعهود من هذا النوع، فهم لا يخضعون إلا لارادتهم الخاصة»** [3].

أن يتعهد الانسان بشيء ولا يفي بوعده لهو ان يتنكر لحريته ـ التنكر الذي يخول تدخل الارادة العامة، بناء على التزامات سابقة، لانقاذه من تدهوره ولانتشال حريته من الحضيض.

بكلمة أدق، يعتقد روسو ان وقوع الانسان فريسة للاغراء الداعي إلى خدمته مصلحته الخاصة التي تتضارب مع الخير العام هو شكل آخر من أشكال العبودية المخيفة.

> **«ذلك لأن نزوة الرغبة هي العبودية، بينما اطاعة القانون الذي نضعه لنفسنا هي الحرية»** [4].

---

(1) راجع «نقطة التقاء» في الفصل السادس: «الضوابط المقيدة لسلطان الارادة العامة».

(2) يصر روسو على ان الحق هذا يلازم الارادة العامة وحدها اصراراً واضحاً. راجع الفصل الخامس من هذا الجزء من الدراسة.

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيد لنا).

(4) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الثامن.

الانسان الفرد جُزء لا يتجزأ من المجمُوع الكل

ونتقل من تفحصنا لطبيعة السيد إلى درس طبيعة العلاقة بين السيد والناس الذين يؤلفون الهيئة السياسية السيدة فنقرأ فيها كما قرأنا بسابقتها نوعاً من الحدود التي، حسب روسو، تحد من مطلقية السلطة السيدة وممارستها.

عضويّة العلاقة بين الفَرد والمجتمع

ان هذه العلاقة، في رأي روسو، هي بالأحرى عضوية» [1].

«ونتلقى بصفتنا مجموعة مؤلفة موحدة، **كل عضو جزئاً لا يتجزأ من المجموعة الكل»** [2].

«ولذا تحتاج القوة العامة إلى عامل خاص يجمع بينها ويسيرها وفق مناحي الارادة العامة ويكون واسطة اتصال بين الدولة والسيد **ويصنع في الشخص السياسي العام ما يصنعه اتحاد الروح والبدن في الانسان»** [3].

نُسألُ ان نلاحظ باهتمام الجملة «كل عضو جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل». فالفرد حسب روسو، لم يعد وحدة مستقلة قائمة بذاتها يمكنها، لذلك، ان تواجه المجموعة بدعاوٍ مستقلة وحقوق تنشأ عن وضعها الانعزالي. هذه انقسامية. لا شك بان الانسان الروسوي الفرد تظل له ادعاءات ودعاوٍ. ولكن هذه الادعاءات والدعاوي، لكي تكون مشروعة ومصيبة، ينبغي ان تنشأ **من واقع الفرد بصفته جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل.**

«من يجرؤ على وضع نظم لشعب ما يجب ان يشعر بقدرته على تغيير الطبيعة البشرية بلغة ما، ومن ثم **على تحويل كل فرد من كل كامل بنفسه ومنفرد إلى جزء من كل أعظم منه، فينال من هذا الكل المركب، وبطريقة ما، حياته ووجوده وكينونته»** [4].

«ولا يمكن للسيد ان يعتبر الا كهيئة مؤلفة أو بالأحرى كجسم» [5].

إن فكرة المقابلة بين الواحد (1) والمجموعة الكل ناقصة هذا الواحد (الكل ـ 1)

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.
(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس. (التوكيد لنا).
(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، الفصل الأول. (التوكيد لنا).
(4) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السابع (التوكيد لنا).
(5) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، ، الفصل الأول.

هي فكرة، في رأي روسو، لا تكتفي بتشويه الجسم السياسي بل تتعدى ذلك إلى قتل ذلك الجسم [1]. هي انتحار السيد.

أسئلة غير مسوّغة

يستتبع ذلك ان الاسئلة التي تفترض وقوف الانسان الفرد مواجهاً السيد أو المجتمع أو الهيئة السياسية، هي اسئلة لا يصح ان تسأل في إطار النظام السياسي الذي يقترح روسو أُسُسَه ويدافع عنها في كتابه **العقد الاجتماعي**. انها اسئلة غير شرعية في ذلك الاطار. إسألْ أياً من هذه الاسئلة، تسيْء، بذلك، فهم القضية الجوهرية التي يعالجها روسو. أو بالأحرى ان تسأل مثل هذه الاسئلة هو ان تتجاهل أهم الأمور التي حاول روسو ان يقترحها بغية التوصل إلى تنظيم سياسي مقبول أو مفضّل.

وأن تصر على مثل هذه الاسئلة هو ان تصر على اساءة فهم روسو ـ الأمر الذي تحاسب انت عليه لا روسو.

تصحيح

أليس من المستغرب، إذن، ان يكون جميع المفكرين السياسيين الذين عالجوا أما الارادة العامة عند روسو، واما نظريته في الحقوق الطبيعية، قد أثاروا بالفعل مثل هذه الاسئلة أو وقعوا بفخ الافتراض الذي تبنى عليه مثل هذه الاسئلة جميعها؟!.

اننا، ولا شك، نعتقد بصحة ذلك التفسير وتلك التهمة. وما لم يتبين لنا العكس، سيظل هذا موقفنا ليس من روسو فحسب فيما يتعلق بهذه القضية، بل أيضاً من المفكرين التقليديين جميعهم عبر العصور الفاصلة بين عصر روسو وعصرنا. واننا لجد عليمين بحراجة موقفنا هذا!.

أما الفائدة المباشرة من كشفنا لهذا الخطأ فهو ازالة مصدر من مصادر سوء التفسير التي تعرّض لها فكر روسو.

محمَل هَذا التصحيح على مَفهوم الحقوق الطبيعيَّة

لتذكرنا هذا الواقع الذي يصر عليه روسو بأن الانسان الفرد يصبح عشية التعاقد الاجتماعي جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل فضيلة أخرى. إنه ينبّهنا إلى نتيجة هامة يقود إليها هذا الواقع. عدا عن انه يساعدنا على اكتشاف خطأ وسوء فهم يتعلقان

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الثاني والفصل السادس. والكتاب الرابع، الفصل الأول.

بالطريقة التي عالج بها المفسرون التقليديـون المعضلات المـدروسة، انـه يعطينـا اشارة ايجابية واضحة لقضية تتعلق بمفهوم روسو المبتكر الخاص بالحقوق الطبيعية. اذا كـانت هنالك حقوق طبيعية في نظامه السياسي، وسيتبين لنا عن كثب انه توجد ولا شك عنده تلك الحقوق، فهذه الحقـوق، إذن لا يمكن ان تكون صفـات لاناس مستقـلي الوجـود منعـزلين عن سيـاقهم التاريخي والاجتمـاعي. الحقوق الـطبيعية، حسب روسـو، هي صفات لاناس بصفتهم أعضاء في الجسم السياسي، في المجتمع ـ الاعضاء التي لا يصح لا لنا ولا لهم التفكير بحقوقهم الطبيعية منعزلين عن هذا المجتمع.

بكلمات ثانية، تختلف حالة، وبالتالي طبيعة الانسان المجتمعي، عن حالة وطبيعة الانسان الطبيعي أو المنعزل. وهذا التغيـر في الـوضعية أو الـطبيعة يتـطلب، منطقيـاً وواقعيـاً، تغيراً في طبيعـة الحقوق الـطبيعية. ولهـذا التغير أبعـاد متعددة. البعـد الذي يستلفت انتباهنا الآن هو ان الحقوق الطبيعية للانسان الاجتماعي هي صفات تلازمه ما دام عضواً تشده بمجتمعه [1] وشائج لا تفصم عراها.

القَانون

وعندما نتفهم طبيعة القانون وطبيعة علاقته بموضوع بحثنا هذا، يتبين لنا بوضوح ان القانون يعتبر نوعاً سادساً من أنواع الحدود التي تقيد سلطة الارادة العامة ـ هذا عدا عن كونه اداة واقعية في يد السيد، تساعده على توجيه استعمال القوة الاكراهية المسوغ.

---

(1) أ ـ بهذا المعنى يصح ما كتب الاستاذ جورج سابين:
«حقوق الانسان... هي حقوقه مواطناً».
«التقليدان الديمقراطيان» المجلة الفلسفية المجلد 61 سنة1952 ص 463.

(George Sabine The Two Democratic Traditions. **The Philosphical Review.** Vol. LXI: 1952, p. 463).

ب ـ كما يصح قول الاستاذ ليو ستروس:
«تصبح جميع الحقوق الانسانية حقوقاً اجتماعية».
ليوستروس. **الحقوق الطبيعية والتاريخ** شيكاغو ـ 1953 .

Leo Strauss, **Natural Rights and History,** Chicago, 1953.

جـ ـ غير اننا ينبغي ان نتذكر ان الاستنتاجات التي ينتهي إليهـا كلاهمـا (أي سابـين وستروس) من نقطة انطلاقهما الصحيحة هي استنتاجات غير صحيحة. فليس صحيحاً مثلاً ما يدعيـه الأول من أنه ليس للانسان، حسب روسو، حقوق طبيعية، مثل الحرية، في الحالـة الطبيعيـة. كما وانـه ليس صحيحاً ما يدعيه الثاني من ان روسو، في الحالة المدنية السيـاسية، يهمـل الحقوق الـطبيعية للانسان. **غاية روسو هي تطوير الحقوق الطبيعية لتصبح، مع بقائها حقوقاً طبيعية، أقوى وأمتن مّما كانت عليه.**

أما الغاية الأولية من القانون، حسب روسو، فهي ان يعطي الجسم السياء حركة وإرادة:

«بالميثاق الاجتماعي منحنا الوجود والحياة للهيئة السياسية. أما الآن فعلينا ان نمنحها الحركة والارادة بالاشتراع. ان العقد البدائي الأولي الذي تألف بنتيجته الجسم السياسي والتحم، لم يعين شيئاً مما يجب ان يفعله هذا الجسم للبقاء» [1].

لكن ما هو القانون في آخر الأمر؟.

«لقد سبق لي ان قلت انه لا توجد ارادة عامة حول غرض خاص... ولكن جميع الشعب اذا ما سن قانوناً من أجل جميع الشعب لم ينظر إلى غير نفسه. فاذا ما تكونت علاقة حينذاك كانت هذه العلاقة بين وجهتين للغرض الكامل ذاته، وذلك دون ان يتم تقسيم لهذا الكل. وفي تلك الحالة تكون المسألة التي يسن القانون بخصوصها، كالارادة التي تسن ذلك القانون، عامة. وهذا الفعل ذاته هو ما اسميه قانوناً.

وعندما أقول ان غرض القوانين عام دائماً وابداً، أعني ان القانون يعتبر الرعايا جملة والقضايا أو الأفعال مجردة. ان القانون لا يعتبر الانسان بصفته الشخصية الفردية كما وانه لا ينظر إلى الأفعال أو القضايا بصفتها الخاصة» [2].

وهكذا فان روسو يرى ان القانون الذي هو بالفعل اداة اكراه في يد السيد الأدبي الذي لا يعقل ان يؤذي اجزاءه المكوِّنة له، هو في الوقت نفسه آداة لا يمكن استخدامها إلا بعدل وبالتساوي تجاه جميع الرعايا التي تؤلف ذلك الجسم السياسي، فتكون لذلك، مصالحه الحقيقية هي ذاتها مصالحها الحقيقية.

فضلاً عن ذلك:

«ليست القوانين، بالمعنى الصحيح، غير شروط المجتمع المدني. ويجب ان يكون الشعب الذي يخضع للقوانين واضعاً لها. ولا يحق لغير ابناء المجتمع ان يقرروا الشروط [3] التي ينتظم بها سير مجتمعهم فتؤلف بذلك بينهم»

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

«فيمكن للقانون مثلاً ان يقول بوجود امتيازات، ولكنه لا يستطيع ان ينعم بها على شخص باسمه. ويمكن للقانون ان يقول بعدة طبقات من المواطنين وان ينص حتى على صفات الانتساب إلى هذه الطبقات، ولكنه لا يستطيع ان يعين هؤلاء أو أولئك الأشخاص لينتسبوا إليها».

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

أما مغزى هذا المقتبس، وخصوصاً عندما ينظر إليه من زاوية تجمع بينه وبين مقتبسات مغايرة ذات محمل بالنقطة موضوع البحث، فهو الحفاظ على حرية الانسان حيث يخضع لقانون ـ أي حيث يكون ملزماً ـ ملتزماً. وهكذا يظهر روسو وقد وفق في توفيقه بين الحرية والطاعة. وهكذا، فالاكراه الذي تتطلبه ظروف واقعية، يندمج اندماجاً متناسقاً والجرية السياسية والتعميم الأدبي والعدالة. ويتمكن هكذا روسو، بشكل يرضى عنه هو بالطبع، من تهيئة الفرص لاقتلاع جذور المحسوبية ولتجنب عواقب سوء استعمال القوة. وذلك عن طريق التعميم القانوني والأدبي. ويتمكن، فضلاً عن ذلك، وعن طريق الشروط ذاتها، من تحقيق شرط ضروري لتحقيق العدالة ـ المعاملة بالتساوي أو على أساس المساواة.

فلا غرو، إذن، ان يجاهر روسو باعتزاز، ونتيجة لذلك، وبصوت مفعم بنبرة الانتصار:

«ان جوهر الهيئة السياسية هو في توافق الطاعة والحرية» (1).

ولن يصعب على القاريء الحذق ان يقرأ في هذا المعتقد جواب روسو، مكتوباً بتلخيص مختصر طبعاً، على السؤال العام الأولي مثلث الابعاد.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الثالث عشر.

(●) تراجع «مشكلة روسو وأبعادها» في الفصل الثالث، . و«البعد الثالث لمشكلة روسو». في الفصل التاسع من هذا الجزء من هذه الدراسة.

الفصل السابع

مُرونَة الارادة العامّة

تتضمن البحوث السابقة مفهوم المرونة صفة للارادة العامة. غير ان قصد روسو الواعي في اسناد المفهوم المرن للارادة العامة يتبين أوضح من ذي قبل عبر الدراسة المدققة في المقتبسات التالية:

«نكتشف الارادة العامة بعدّنا للاصوات بشرط واحد: ان الشعب عندما يصوتون يجيبون على السؤال: فيما إذا كان القانون الذي يصوتون عليه ينسجم مع الارادة العامة التي هي في الواقع ارادتهم، لا على السؤال: فيما اذا كانوا يوافقون على مشروع القانون المقترح أم يرفضونه؟ وهذا بدوره يفترض ان صفات الارادة العامة لا تزال قائمة في الأكثرية. وعندما تفقد هذه الصفات تلك الخاصيات، تضمحل الحرية بقطع النظر عن الجهة التي يساندها الانسان» [1].

وقد عرضت المباديء التي يمكن بمقتضاها تعيين عدد الأصوات النسبي للاعراب عن هذه الارادة. ففرق صوت واحد يقضي على المساواة. ووجود معارض واحد يقضي على الاجماع.

وبين الاجماع والمساواة توجد عدة أقسام متفاوتة يمكن ان يؤخذ أي منها لتعيين ذلك العدد النسبي الذي يعرب عن الارادة العامة وذلك وفق حال الهيئة السياسية واحتياجاتها» [2].

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.

(2) يحتمل ان تعتبر هذه الاشارة نوعاً من الحدود الضابطة لمطلقية سلطان الارادة العامة.

«وهنالك قاعدتان عامتان يمكن ان تنظّم هذه العلاقات النسبية بهما. إحداهما هي انه بقدر ما تكون المسائل مدار البحث مهمة وخطيرة، بذلك القدر تحتم اقتراب الرأي الفائز» .«من الاجماع. وثانيتهما هي انه بقدر ما يتطلب الأمر المشار سرعة واستعجالاً، بذلك القدر يتساهل بتقرير الفرق في تقسيم الأصوات ـ حتى اننا نقبل بزيادة صوت واحد في المشاورات التي يجب اكمالها حالاً. ويلوح ان الأولى هي أكثر ملاءمة للقوانين، والثانية هي أكثر ملاءمة للأمور العملية. ويظل المزج بينهما على كل حال هو ما يسفر عن اصلح النسب لتعيين الأكثرية الضرورية» [1].

مُرُونة الارادة العَامَّة

يبين هذا المقتبس عدة أمور. انه يظهر ان الارادة العامة عند روسو، وخصوصاً في مجالات تطبيقها على الأمور السياسية، هي اداة مرنة. ويظهر الميول الواقعية التي يتصف بها تفكير روسو السياسي. ويكشف، فضلاً عن ذلك، بعض النقاد[2] الذين عالجوا هذه القضية. غير ان كون المرونة صفة جوهرية للارادة العامة هو الفكرة ذات المحمل الأقرب إلى موضوع بحثنا المباشر والاوثق علاقة به.

مَحْمَل هَذِهِ المرُونة عَلى الحُقوق الطبيعيَّة

أما أهمية هذه الفكرة المرنة فتعظم عندما يتبين لنا، كما سيتبين عن كثب، ان نظرية الحقوق الطبيعية هي بدورها مرنة حسب روسو. وبعدئذ سنرى روسو يحاول، عن سابق تصور وتصميم، ان يناسق بين النظريتين بطريقة تنكمش فيها احداهما بقدر ما تتمدد الثانية ـ علاقة ابتكار فني لديه.

تَلخيصٌ وَتوضِيح

ان بحوثنا السابقة حول مشكلة روسو كما تظهر في **العقد الاجتماعي**، وبحوثنا حول مفهوم الارادة العامة ـ جذورها، طبيعتها، ومدى سلطانها الملازم لطبيعة السيد ـ ان هذه البحوث بكاملها، نقول، يُقصَدُ منها ان تخدم غاية معينة. وفي ضوء معضلتنا

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.

(2) «ولا يقبل روسو بارادة الأكثرية أو حتى بارادة الجميع مرادفة للارادة العامة إلا غصباً عنه. كما وانه **لا يقدم لنا أية توجيهات بخصوص الاشارات والعلامات التي نقدر ان نتعرف بواسطتها إلى الارادة العامة».**

ج. ل. تولمان. **مصادر الديمقراطية التوتاليتارية لندن 1955 ص 47 (التوكيد لنا).**

(J.L. Talman The Origins of Totalitarian Democracy p. 47).

نرى ان لهذه الغاية عدة وجوه. فعلى مستوى من مستويات البحث يُفتَرض ان تكشّح بعض الظنون وكثيراً من سوء الفهم. وعلى صعيد آخر يفترض انها وضّحت طبيعة الارادة العامة. وبالنسبة لهذا الأمر لقد قررنا استنتاجين: الأول، هو أن الارادة العامة هي قضية مرنة تقبل بالأكثر وبالأقل. هذا يبين بدوره ميل روسو نحو التفكير الواقعي. فهو يذهب في هذا المجال إلى ان اعتبارات سياسية واقعية مختلفة تعكس ذاتها على إرادة الجسم السياسي. وفضلاً عن ذلك، تفسح هذه المرونة لدى الارادة العامة مجالاً للتماسّ والانسجام مع معتقد يساويها مرونة ويتعلق بالحقوق الطبيعية. وفي هذه النظرية الأخيرة نتحسس شيئاً من الابتكار عند روسو. أما الاستنتاج الثاني الذي توصلنا إليه للارادة العامة فهو ان هذه الارادة هي معاً وفي الوقت نفسه مطلقة ومحددة. وليس هذا بتناقض في اطار **العقد الاجتماعي**، لأن الارادة العامة مطلقة بوجه من الوجوه ومحدودة مقيدة بوجوه مغايرة. وبحثنا هذه الحدود وأنواعها بشيء من التفصيل لأنها تفسح المجال، وبمساعدة مفهوم المرونة صفة للارادة العامة، لصيغة روسو الخاصة حول الحقوق الطبيعية. واذا تحققنا من ذلك، كما سنتحقق، تبين لنا خطأ تعليقين لمفكرين معروفين في تاريخ الفكر السياسي. أحد هذين التعليقين التقليديين هو ان روسو لم ينجح في خلق التناسق والانسجام بين ميوله الجماعية ومبادئها وتعاليمه الفردية وقيمها. لذلك فهي دائماً، حسب هذا التعليق، في تناقض مستديم وتنافر لا تهدأ له حال. أما التعليق الثاني الذي يظهر خطأه فهو الرأي القائل بأنه ليس لروسو نظرية حقيقية في الحقوق الطبيعية.

طبعاً اننا لا ندعي الآن ان بحوثنا السابقة قد برهنت خطأ هذين التعليقين. اننا لأبعد ما نكون عن هذا الادعاء. ولكن هذه البحوث يجب ان تكون قد هيأت الاطار الصالح لمثل هذا البرهان الايجابي. أما عبء هذا البرهان فيثقل كاهل روسو وهو يحاول ان يثبت نظريته الخاصة في الحقوق الطبيعية. غير اننا ينبغي ان نتذكر ان هذه المحاولة من قبل روسو تكون جوابه الخاص على البعد الثالث من مشكلته الأولية.

شعر روسو بأنه يحتاج إلى أمرين حتى يخلق وحدة تامة وكاملة في الدولة، وحتى يعطي القوى المتعددة التي يوحدها هكذا، شيئاً من الاتجاه والغاية ووحدة الهدف. أحد هذين الأمرين سلبي أو نقدي هدام. أما الثاني فهو ايجابي بناء وخلاق مبتكر. الأمر الأول تقمص بصيغة رفض مؤلم للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. اما الأمر الثاني فقد عبر عن ذاته بدفاع روسو عن سلطان الارادة العامة ومدى سيادتها ـ بالمعنى المعالج سابقاً.

وقد يكون روسو قد ضلل قارئيه فأوقعهم بسوء تفسير تعاليمه المتعلقة بهاتين النظريتين، وبالتالي بسوء تفهم لها. وقد يكون روسو ساعد في تضليل قارئيه من ناحيتين

مختلفتين: إنه لم يخصص لرفضه النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية بحثاً خاصاً به. لقد رفض هذه النظرية التقليدية ضمناً ـ وهو يدافع عن سيادة الارادة العامة، ودون ان يشير إلى ذلك بوضوح.

ولذلك فرفضه الضمني للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية يسهل على القارىء وقوعه فريسة سوء الفهم الضامر لروسو تنكره للحقوق الطبيعية بمطلق معنى وبأي شكل أو صيغة [1].

ولم تساعد القارىء اشارات روسو المتعددة والمقصودة والمثبّتة للحقوق الطبيعية.

المخرج الأسهل لدى القراء كان ان روسو يناقض نفسه بنفسه بالنسبة لهذه القضية.

الواقع الصواب هو العكس.

ولكي نحافظ على تطور فكر روسو بقدر المستطاع ينبغي ان نعالج رفضه للحقوق الطبيعية التقليدية قبل ان نتجشم التفتيش عن مفهومه المبتكر والمستحدث للحقوق الطبيعية.

---

(1) «في الواقع تأرجح روسو على هواه يمنة ويسرة بين نظريته في الارادة العامة وبين النظرية القائلة بالحقوق الطبيعية التي لا يتنزل عنها والتي أهملها على ما يبدو... ومن جهة ثانية، **كان روسو قادراً على الاستدلال من انه لا توجد حقوق فردية طبيعية على الاطلاق**. وهذا كان، للمرة الثانية، تخبط منطقي...».

جورج سابين، **تاريخ النظرية السياسية** الطبعة الثالثة 1961، ص 589 — 590 (التوكيد لنا).

(George Sabine, **A History of Political Theory**, 3rd. Ed. 1961, pp. 589 — 590).

الفصل الثامن

تنكر رُوسّو للحقوق الطبيعيَّة التقليدية

لم يرفض روسو هذا المعتقد بكلمات واضحة بينة. بل كان رفضه هـذا مضمون دفاعه عن السلطة العليا للارادة العامة. فالأسباب المباشرة التي تبرر في رأيه هذا الرفض ينبغي ان تقرأ، وقد كتبت مقلوبة لتنسجم مع السياق المراد، بين تلافيف الحجج المساندة لسلطة الارادة العامة.

الإغراءات الانانيّة والجوّ الاجتماعي المعَاق

لا تصفي النظرية التقليدية، حسب روسو، جميع الاغراءات من الجو الاجتماعي السياسي ـ الاغراءات التي يمكن ان تضلل المواطن فيحاول ان يجعل الشراكة المدنية «أثقل عبئاً» على اكتاف الآخرين مما هي على كتفيه. لكي يبعد روسو عن المواطن هذه الاغراءات، فيقلّل من امكانات تضليله، وبالتالي يمنعه من محاولة جعل العيش في الحالة المدنية أعسر على رفاقه المواطنين مما هو عليه، يعتقد بانه ينبغي ان يتوفر شرطان في هذه الحالة ـ الشرطان اللذان تخفق النظرية التقليدية في توفيرهما:

ينبغي ان يكون المواطن مستعداً دائماً وأبداً لقبول القرارات التي يقررها السيد بقطع النظر عما تتطلبه هذه القرارات من تضحيات.

وينبغي ان تكون الشروط ذاتها متوفرة لدى الجميع بالتساوي ـ كانت هذه الشروط مغانم وامتيازات أم كانت خسائر تضحيات وواجبات.

فمعاملة جميع المواطنين بالتساوي، حسب روسو، حتى ولو أدت إلى تنازلهم عن

جميع الحقوق الطبيعية التقليدية هي التي تبعد الرغبة عند كل مواطن في محاولة جعله العيش المدني أعسر على غيره مما هو عليه. هل تحصل هذه النتيجة لأن حالة الفقر المدقع، أي حالة التنازل عن جميع الحقوق، هي أثقل الحالات على الاطلاق؟ أم انها تحصل لأن معاملة المواطنين بالتساوي، الشرط الذي تحاول الارادة العامة دائماً وأبداً ان توفره، تقنع كلا منهم وجميعهم معاً بأنه من المستحيل ان تُجعل الحالة المدنية أثقل عبئاً على أحدهم دون ان تُجعل، في الوقت نفسه وللأسباب ذاتها، أثقل عبئاً على الجميع بالتساوي؟.

يقدر أحدنا ان يفترض، بمناعة كافية ضد التهور، ان الاقتراح بالحالة المعدمة تماماً، ولو تساوى فيها الجميع، هو اقتراح غريب جداً على طبع روسو السائد في **العقد الاجتماعي**. فهذه الحالة، وبدون أدنى شك، لا تستحق الاعتبار. هذا إذا اعتبرناها غاية بحد ذاتها وهدفاً يُقصَد. فالميثاق الاجتماعي، في إطار **العقد الاجتماعي**، هو عملية رابحة. وكثرت من زاويته مغانم الانسان الذي يتخلص من الحالة الطبيعية ليدخل في المجتمع المدني. أما عندما نعتبر مطلب التضحيات الضخمة ـ التضحيات التي لا تقف عند حد ـ وسيلة للخروج من محنة معينة أو حالة طارئة، فنرى ان روسو يصر عليه اصراراً يكاد يكون فريداً في تاريخ الفكر السياسي. ولنا في اختباراتنا الشخصية والقومية بينات كثيرة على صحة هذا القول وتبريرات متعددة مختلفة لهذا الاصرار. وربما كان هذا بالضبط الحبل الامتن والأشدّ الذي يربط فكر روسو السياسي بواقعنا التاريخي.

غير اننا وان شاركنا روسو قلقه حول هذه القضية ايام المحن فاننا كثيراً ما نميل عنه وعنها أيام تسير الحياة معنا سهلة لا تصدها العراقيل ولا تجابهها التحديات. فالظاهر ان روسو يعتقد ان حق المواطنة هو أمر جدي أكثر مما نتصور نحن. ولذلك ذهب مخلصاً إلى الاعتقاد بأن العملية الرابحة ـ عملية العيش في المجتمع المدني ـ على كثرة مغانمها، ومسؤولياتها تنعكس حتى في تطور الحقوق الطبيعية ذاتها. انها تجعلها أقوى وأغنى وأكثر توافقاً مع طبيعة الانسان المتطورة هي بدورها.

ولكننا ينبغي ان لا ننسى ان هذه الحقوق المغانم ليست الحقوق الطبيعية التقليدية التي يطلب روسو من المواطنين الاستعداد للتنازل التام عنها ـ عندما تدعو الحاجة.

الحُقوق الطبيعيَّة التقليديَّة أنانيَّة لا اجتماعيَّة

وعند هذه النقطة بالذات نرانا وجهاً لوجه مع السبب الثاني الذي يقدمه روسو دفاعاً عن رفضه للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. ليست هذه، بحكم طبيعتها، عملية رابحة. فالتنازل في إطارها عن بعض الحقوق ودون الاصرار على ان هذا التنازل

هو للجميع [1]، يمكن ان يهب بعض الاشخاص بعض الامتيازات غير المُسْتَحقّة والمواطن الفرد قد لا يربح بديلاً عن هذا التنازل مقداراً مساوياً به من القوة التي تساعده على الحفاظ على ما تبقى له. ذلك «لان كل اتكال معين وخاص يعني ان الدولة خسرت بهذا المقدار من قوتها».

ولكي يضمن روسو جعل الميثاق عملية رابحة لجميع المواطنين، يطلب منهم ان يكونوا مستعدين على ان يعطوا، حينما يطلب منهم ذلك بطريقة شرعية، قواهم واشخاصهم للجميع لا لشخص معين. ذلك لأنه، حسب روسو، يمكن للانسان ان يصبح طاغية. وكذلك يمكن ان تصبح فئة من الشعب طاغية متجبرة. لكن الدولة بأجمعها لا يمكنها ان تصير طاغية. وهذا، كما سبق وذكر [2]، هو اعتقاد أساسي لدى روسو.

النظريَّة التَقليديَّة تزعزع وحدَة الدَّولة

وتهدد، ثالثاً، النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية، وحدة الدولة. ونتيجة لهذا التهديد قد تنهار الحالة الاجتماعية، اما بالعودة إلى الحالة الطبيعية، واما بالخضوع لنير الاستعباد:

> «لانه ما بقي للافراد بعض الحقوق، وبما انه لا يكون هنالك أي رئيس عام يقدر على الفصل بينهم وبين الجمهور، وبما ان كل واحد لا يلبث، بعد كونه قاضي نفسه الخاص، بقضية ما، ان يدعي بانه قاضي نفسه في جميع القضايا، ـ لذا تظل الحال الطبيعية باقية. وهكذا تصبح الشراكة الاجتماعية الناشئة عن الميثاق أما طاغية بحكم الضرورة وأما لاغية» [3].

وهكذا، بلغة التلخيص المختصرة، نرى ان نظرية الحقوق الطبيعية التقليدية، في رأي روسو، تهدد وحدة الدولة، وبالتالي وجودها، بالزوال، وبطريقة تهزم معها الغاية التي من اجلها وجدت الدولة فتنتهي إما في حالة عجز، واما في احضان الطغيان.

وفضلاً عن ذلك انها تقدم للرعايا والمواطنين اغراءات قد تجعلهم يتنكرون للارادة العامة فيحاولون جعل الحالة المدنية اثقل عبئاً على الآخرين مما هي عليهم.

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس، والكتاب الأول، الفصل الثامن.

(2) يراجع «اعتقاد جوهري أساسي». الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس.

وأخيراً تقلل من فرصَ صيرورة الميثاق الاجتماعي عملية رابحة.

وكفت هذه الاسباب روسو شر النظرية التقليدية، فكفى الفكر السياسي شرها.

تهديم أُسُس النظريّة التَقليديّة

ولا يكتفي روسو بهذا المقدار من الانتقاد غير المباشر والمبيت للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. انه يحاول ان يهدم الاساس الذي تستهوي العقول بالاستناد اليه.

جزء من هذا الاستهواء يكمن في امكانية استعمال هذه النظرية سلاحاً ماضياً من جهة الأفراد ضد حاكمهم الذي قد يسيء سلطته فيعرّض مصالحهم الحقيقية للخطر - أما لجهل منه، واما لضعف في شخصيته، واما للتصادم في المصالح بينه وبينهم.

ولكي يقتلع روسو، ولو جزئياً، جذور هذا الاستهواء الذي تمتعت به النظرية التقليدية يجهد في تبيان طبيعة السيد الأدبية - بمعنى انه مهما قرر لا بد من ان يكون قراره معاً صحيحاً وخيراً للجسم السياسي باكمله، الجسم الذي تندمج هويته بهوية جميع أجزائه. وفوق ذلك، يجعل روسو هذا السيد مؤتَمَناً على مصالح الرعايا والمواطنين بطريقة تصبح معها مجرد ارادته بايذائهم، فضلاً عن قراره المؤدي إلى هذا الايذاء، عملاً يتناقض معاً مع ناموس الطبيعة وقانون العقل. وأخيراً يوضح روسو انه من غير الطبيعي لهذا السيد، وذلك بحكم تركيبه، ان تكون له مصالح [1] تناقض مصالح افراده ومنافع تتضارب مع منافعهم. لئن يحاول ان يبين جميع هذه الامور لهو ان يحاول القضاء على الإستهْواء الذي تتمتع به هذه النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. انها بذلك لتخسر قوة سحرها التاريخي وفعاليته. وباضمحلال هذا السحر في السياق الجديد تنشأ نغمة جديدة في تاريخ الفكر السياسي. يقول روسو:

«ومن ثم لا يحتاج السيد صاحب السلطان مطلقاً لان يقدم ضمانات لرعيته» [2].

اذن، النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية ليست بذات نفع. اننا لا نحتاجها. وفوق ذلك، قد تبين لنا انها، سياسياً، ذات عواقب وخيمة.

---

(1) «انه من المحال ان تريد الهيئة (أي السيد) ايقاع الضرر بجميع اعضائها. وسنرى فيما بعد، ان الهيئة لا تستطيع الاضرار بأحد على انفراد. وذلك لأن المهمة الجوهرية لهذه الهيئة هي التشريع. والقانون لا يتناول الأشخاص أو القضايا المعينة».
العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

هَدم الحَاجِز بَين الفرد وَالمجتمع

وبرفض النظرية التقليدية يرفض روسو احدى نتائجها. الحقوق الطبيعية، من زاوية النظرية التقليدية، كونت أو هكذا أُمِّل، عائقاً قوياً وربما حاجزاً لا يمكن تخطيه، بين الانسان المواطن من جهة والسيد الحاكم من جهة ثانية. يعمل روسو معوله في هذا الحاجز المنيع هدماً وتخريباً ـ ومن جهات مختلفة. ففي رأيه لا يحتاج الانسان هذا الحصن للحفاظ على حرياته وحقوقه، وفوق ذلك انه حصن، بقدر ما يقوى، بقدر ما تضعف الدولة. فهو اذن حصن خطير العواقب.

فالانسان الفرد، إذن، لا يمكنه، اذا قبل رأي روسو طبعاً، ان يتحصن ضد المجموع فاصلاً نفسه عنه، حاملاً دعاوي ضده وادعاءات. انه يختنق ويخنق بتحييكه لنفسه شرنقة تعزله عن رفاقه.

وقد ظهرت سابقاً مأساة الانسان الفرد منعزلاً في الحالة الطبيعية. نرى الان ان الانسان الاجتماعي نفسه قد يعاني مثل هذه المأساة في الحالة الاجتماعية أيضاً اذا هو اعتنق النظرية التقليدية للحقوق الطبيعية. للتقليل من مخاطر هذه المأساة يهاجم روسو بعنف ودون هوادة ذلك السور الذي يقيمه الانسان والتقليد السياسي بين الناس والمسؤولين عن تقرير مصيرهم الاجتماعي. ولكنه في الوقت نفسه لا يترك لهؤلاء المسؤولين حق التصرف على هواهم. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، ولما كان السيد الروسوي لا يعني الحاكم فقط بل مجموع الشعب، كان لتدابيره أنْ تطال هؤلاء كذلك بما يحقق المناعة للفرّد وللجماعة ضد الطغيان.

تُهَمٌ مَرْدُودَة

يتهم الاستاذ سابين روسو أكثر من تهمة. ولكن هذه التهم لا تصمد تحت محك النقد العادل.

> «كان بنية روسو ومقصوده أن يبيّن. . . ان وجود الانسان في الحالة الاجتماعية هو صفقة رابحة. وبالطبع لم يكن ليفعل ذلك مطلقاً ـ اذا كانت الحالة الطبيعية مجرد مخلوق وهمي، واذا كانت جميع القيم التي تقاس المعاوضة بها غير ذات وجود في الحالة الاجتماعية» [1].

---

(1) جورج سابين، **تاريخ النظرية السياسية**، الطبعة الثالثة، 1961 ص 588.

(George **Sabine**, **A History of Political Theory**, 3rd. Ed. 1961. p. 588).

ويخطيء الاستاذ سابين، في هذا المقتبس، تجاه نقطتين يصرّ روسو عليهما إصراراً واضحاً.

ان الحالة الطبيعية، في رأي روسو، ليست بمخلوق وهمي. وحتى لو كانت وهميّة تظل محاولة روسو عملاً معقولاً. كثيراً ما نقابل بين الوهم والواقع. ونعم المفاضلة التي رجحت كفة الواقع على كفة الوهم ساعة الحساب وبمساعدة ميزان العدالة.

وان القيم جميعها مقاييس المقايضة وأشهرها الحرية والمساواة والسعي وراء السعادة، توجد، عنده، في الحالتين الطبيعية والمدنية. وحتى وان لم توجد في الحالتين، فلا يُؤثّر ذلك في طبيعة العملية التقييميّة. لو كان غياب المقاييس عن حالة ما (الحالة الطبيعية) يشوّه المفاضلة بينها وبين حالة ثانية (الحالة السياسية) لتهدمت المنطق ذاته، أكثر مفاضلاتنا اليومية وتعثر لذلك، سلوكنا الاجتماعي تعثّراً مشيناً..

ويعتقد الاستاذ سابين كذلك بأن «السؤال: ما يبرر وجود المجتمعات»؟ كان ينبغي ان ينظر روسو اليه سؤالاً غير ذي معنى» [1].

«وأن الانسان الفرد كان يمكنه ان يتمتع بحياة أفضل في مجتمع معين منه في مجتمع آخر هو أمر معقول بحثه في سياق فكر روسو. ولكن السؤال: أي أفضل للانسان وجوده في مجتمع مدني أم وجوده في غير هذا المجتمع؟ كان ينبغي ان ينظر إليه روسو سؤالاً بدون معنى. ذلك لأن المجتمعية، هو يقول، استبدلت له الغريزة بالعدالة وأعطت التصرفات الانسانية صبغة أدبية كانت عارية منها قبل ذلك، فبدون المجتمع، ليس هناك سلم قيم نرجع إليه في عملية روزنا للسعادة والحياة الهانئة» [2].

من الواضح ان الاساس المنطقي لهذا المقتبس يسند المقتبس السابق. وبالتالي، فما قلناه سابقاً ينطبق بنفس القوة ههنا.

ولكننا، زيادة في التوضيح، نسأل: «أو ليست المساواة، احدى الركائز الجوهرية للعدالة»؟ عند روسو وعند سابين؟.

ثم ان حجة سابين هذه كانت لتصح وتقوى على تهديم المحاولة الروسوية بكاملها لو كان بامكان سابين، أو أي مفكر مسؤول آخر ان يبين ليس فحسب ان بعض القيم والموازين تغيب في الواقع عن احدى الحالتين المقابلتين بل أيضاً، وهذا أمر مهم جداً،

---

(1) جورج سابين، **تاريخ النظرية السياسية** الطبعة الثالثة 1961، ص 588.

(2) جورج سابين. المرجع ذاته.

انها (تلك المقاييس والقيم) لا يصح ان تنطبق عليها (أي على تلك الحالة) بتاتاً لا في الواقع ولا بالمعنى أو بالنظرية. وهذا أمر لم يتصدَّ له لا سابين ولا غيره من المفكرين.

وبعد، ان خطأ سابين الجوهري في هذه المقتبسات هو انه تجاهل تطورية القيم والحقوق الطبيعية وطبيعة الانسان ـ الأمور التي يصر عليها روسو.

لهذا تخفق سهام نقد سابين في اصابة اهدافها من أفكار روسو.

الفصل التاسع

البُعد الثالث لمشكلة رُوسّو

أصبحنا في وضع يخولنا ان نجابه، مع روسو وبطريقة أكثر ايجابية، البعد الثالث لمشكلته الأولية. بعد انتهائه من عملية قلع النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية من الجذور، وبعد توطيده للسلطة العليا للارادة العامة، يلتفت روسو بكثير من الجدية والانتباه نحو توطيد نظريته الخاصة حول الحقوق الطبيعية للانسان.

خشيَة مِن الجمَاعية الكليَّة

وأهم هَمٍّ يواجهه هو الابتعاد عن الجماعية الكلية. فقد خشي روسو، وعن حق، ان تسحق سلطة الارادة العامة العليا المواطن الفرد. وفي نظره، هذا أمر غير عادل. بل هو غير واقعي. انه يتناقض تناقضاً حاسماً مع طبيعة الانسان الحر. عندها يصبح الميثاق الاجتماعي ضرب من الجنون. ولا ينتج عن الجنون حق شرعي [1]. ونتيجة لذلك يصبح العقد الاجتماعي عملاً عقيماً فارغاً وخالياً من المعنى. ومحاولته تجنب هذه الانتقادات وغيرها تجعل مشكلته أكثر تعقيداً واصعب حلاً. ولكن، يجب ان نحل ـ هذا

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الرابع.
«اذا ما قيل، وهب انسان نفسه مجاناً، فقد قيل ما هو عبث وغير معقول. ان عملاً كهذا لهو عمل لاغ وغير شرعي. من يقم به يظهر جنونه. وان نقول قولاً كهذا في شعب كامل لهو ان نفترض وجود شعب قوامه اناس مجانين، والجنون لا يخلق حقاً شرعياً».
يُلاحَظ أنَّ روسو يتصرَّف، بالنسبة لتعريف «المعقول» و «غير المعقول»، بحرّية متمادية.

إذا اعتقدنا انه بالامكان اقتراح تنظيم سياسي معقول. فكيف يمكننا ان نحافظ على الفرد في دولة قوية موحدة؟.

«ولما كانت قوة كل انسان وحريته أبرز وسيلتين للحفاظ على سلامته، فكيف يتعهد بتقديمها ضحيتين إذا دعت الحاجة دون ان يضر بمصالحه وان يهمل واجبات العناية بشخصه؟» [1].

وما ان يذر هذا البعد للمشكلة الرئيسية قرنه، حتى يبادر روسو إلى معالجته بما يرتاح إليه ويكفيه من الحنكة. وعدا عما سبق وذكرنا من الأمور ذات العلاقة بهذا الموضوع، يركز جواب روسو على معتقده الخاص فيما يتعلق بالحقوق الطبيعية. والمقتبس السابق، الذي يعبر عن اهتمام روسو الزائد بقوة الانسان الفرد وبحريته، هو اشارة واضحة لهذا المعتقد. والمقتبس اللاحق، الذي يقدم الصيغة التي عبّر بواسطتها روسو نفسه عن مشكلته، يجعل الاشارة إلى معتقده حول الحقوق الطبيعية أكثر وضوحاً وأقوى ركائز. وهذا المشكل، بالنسبة له هو بكلماته:

«ايجاد شكل من المشاركة الاجتماعية يجير ويحمي، بواسطة القوة العامة للمجموعة، شخص كل مشترك وأمواله. ويبقى فيه كل مشترك، وبالرغم من اتحاده بالمجموع، حراً، كما كان في السابق [2] ومطيعاً لنفسه ولنفسه فحسب»[3].

ونقدّر ان تلك الاشارة مضمونة أيضاً في جوابه على السؤال الرئيسي - هذا إذا أمعنا النظر. وخصوصاً بعد ما يصر روسو على ان جوابه المشتمل عليه المقتبس التالي يشتمل هو بدوره على كل ما هو جوهري في الميثاق الاجتماعي:

أ - «يضع كل منا شخصه وجميع قواه بالاشتراك مع الجميع تحت سلطة الارادة العامة العليا».

أأ - «ونتلقى، بصفتنا المجموعية، كل عضو جزءاً لا يتجزأ من المجموع الكل» [4][•].

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الثاني، والفصل السادس، والكتاب الثالث، الفصل السادس عشر.

(2) انني أود القول «ويبقى على الأقل حراً كما في الماضي» ذلك لأن روسو يذهب إلى القول بأن حرية المتعاقد تتطور وتنمو وبالتالي تزداد وتغنى في الحالة المدنية.

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس.

(4) جان جاك روسو **العقد الاجتماعي** الكتاب الأول، الفصل السادس.

(•) تراجع «الضوابط المقيدة لسلطات الارادة العامة». الفصل السادس من هذا القسم من الكتاب.

فالبند الأول (أ) من هذه المادة الجوهرية للعقد الاجتماعي يثبت سلطة الارادة العامة العليا بالمعنى الموضّح سابقاً وبمجموعة الروابط الضابطة المذكورة حينذاك.

والنص الروسوي للمعتقد بالحقوق الطبيعية ترتبط مرساته بمفهوم «الجزء غير المتجزىء» الوارد في البند الثاني (أأ) من هذه المادة. وهذه العبارة المرساة تربط، كما لا يخفى، بين المجتمع الكل أو السيد من جهة والانسان الفرد أو المواطن من جهة ثانية. وبالتالي تتشابك الروابط بين الفرد وحقوقه الطبيعية وبين طبيعة السيد وطبيعة الارادة العامة، وضوابطها.

تقييم

غير ان جميع هذه النقاط ليست سوى توطئات ومقدمات وحسب.

انها تحفظات يأخذها روسو بقصد التنسيق، في كلٍ منسجم الاجزاء، بين الأجوبة المختلفة التي يعطيها حول المشكلة الرئيسية المثلثة الرؤوس والتي يثيرها في **العقد الاجتماعي**. وغير متناس لهذه الأمور ـ ولغيرها أهم منها وذات علاقة علمية بمفهوم الحقوق الطبيعية ـ يتقدم روسو باقتراحات تغيّر تغييراً جذرياً في ذلك المفهوم.

فانعطف، لذلك بتاريخ النظرية السياسية انعطافاً حاداً قوياً ومفاجئاً ـ وعلى علوّ شاهق. وربما كان لهذا الانعطاف القاسي والمباغت تأثيره المدوّخ على من لم يتعود ارتياد الأعالي ومعالجة مزالفها الشاهقات. فكان أكثر من سوء فهم. وكان خوف مُشِلّ للأعصاب من الانحدار في المهاوي العميقة. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، كان هوس قلب الانسان، في مناخ تلك الشواهق، إلى نصف اله.

الفصل العاشر

نظرية رُوسو الخاصّة في الحقوق الطبيعيّة

مَدخَل

ان روسو يجاهر بمعتقد حول الحقوق الطبيعية للانسان في الحالة الطبيعية لهو أمر واضح ـ هذا على الرغم من الآراء المعاكسة لهذا الرأي، الآراء التي يتبناها بعض الثقاة [1] المرموقة في تاريخ النظرية السياسية.

فالقوة والحرية هما، في رأي روسو، وسائل الانسان الأولية للحفاظ على سلامته. في الواقع أحد أبعاد مشكلته الرئيسية هو السؤال: «كيف يمكن الانسان، بالرغم من اتحاده مع الجميع، ان يطيع نفسه فقط ويبقى حراً كما كان سابقاً» [2] على الأقل.

وأن روسو يصرّ على معتقد في الحقوق الطبيعية للانسان في الحالة المدنية السياسية لهو أيضاً واضح ولا ريب فيه ـ هذا بالرغم من الآراء المعاكسة لهذا الرأي ـ

---

(1) ـ «يحقق الانسان الاخلاقية والعقلانية وبالتالي الحرية، عندما يصبح مواطناً، وعندها فقط». جورج سابين «التقليدان الديمقراطيان» المجلة الفلسفية. مجلد 61، 1952 ص 463.

(George Sabine the Two Democratic Traditions, The Philosophical Review. Vol. LXI. 1952. p. 463).

(2) ـ آ ـ المصدر ذاته.

ب ـ تراجع كذلك، «مشكلة روسو وأبعادها» الفصل الثالث من هذه الدراسة.

ج ـ ويراجع أيضاً «البعد الثالث لمشكلة روسو». الفصل التاسع من هذه الدراسة.

الاراء التي يستنتجها بعض الدارسين [1] المدققين بالقضية موضوع البحث.

«ولكننا إذا تخطينا حدود الشخص العام، وجب علينا ان ننظر إلى الاشخاص الخاصين الذين يتألف منهم والذين يستقلون عنه حياة وحرية بحكم الطبيعة. وعلينا، إذن، ان نميز جيداً بين **حقوق المواطنين وحقوق السيد المتقابلة**، وان نميز الواجبات التي يجب على المواطنين ان يقوموا بها بصفتهم رعايا **من الحقوق التي يجب ان يتمتعوا بها بصفتهم أناساً**» [2].

وربما كانت هذه المجاهرة المزدوجة من قبل روسو بالحقوق الطبيعية (أي في الحالة الطبيعية وفي الحالة المدنية) هي التي ضللت، ظاهرياً، بعض قرائه فخلقت لهم بعض الصعوبات. كيف يمكنه، يسألون، ان يصرّ على هذا المعتقد حول الحقوق الطبيعية وقت يركزّ تركيزاً هاماً ملحاحاً على سلطة الارادة العامة العليا و «المطلقة»؟ أو وقت يرفض رفضاً قاطعاً «الحقوق الطبيعية» بصفتها ذات عواقب وخيمة على الدولة السياسية؟.

ان هذا لتناقض مزدوج لبعض الثقاة من قرّاء التاريخ الطويل للفكر السياسي.

انه لطريف ان نعرف ان روسو نفسه توقع هذا الانتقاد.

غير انه لم يؤثر عليه. فقد قال:

«جميع أفكاري متناسقة منسجمة متوافقة ولكنني لا أقدر ان أعرضها جميعها دفعة واحدة» [3].

كما قال:

«ان اسئلة بعض نقادي التقليدية هي اسئلة غير عادلة» [4].

---

(1) «ويخسر الانسان، بتنازله عن جميع حقوقه للمجتمع، حق الاستئناف والتمييز من أحكام المجتمع أي من القوانين الوضعية عن طريق القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي. **تصبح جميع الحقوق حقوقاً اجتماعية.** فالحق الطبيعي تمتصه، وبمشروعية، الوضعية للمجتمع الذي يبنى بالاستناد إلى الحق الطبيعي أو بطرق تنسجم معه وتتناسق».
ليو ستروس. **الحقوق الطبيعية والتاريخ**. شيكاغو، 1953. ص 286. (التوكيد لنا)

(Leo Strauss. **Natural Rights and History**, Chicago, 1953. p. 286. Underlining mine).

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيد لنا).
(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.
(4) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**:
آ ـ «يسأل: **كيف ان الافراد الذين ليس لهم حق التصرف في حياتهم الخاصة يمكنهم ان ينقلوا إلى**=

أو بـالأحرى: هي اسئلة لا يصح ان تسـأل في نـطاق النـظام السيـاسي الـذي يَعْرُض.

ويتفق ان يحسّ كاتب هذه الدراسة بتعاطف قويٍّ مع روسـو بالنسبـة لهذه القضيـة ـ موضوع هذه الـدراسة ومتفـرعـاتها [1]. هذا لا يعني اننا نعتقد بان روسو هو أبعد من ان يطاله انتقاد. ولكننا عندما نفهم اراء روسو على حقيقتها نرى ان مجموعة لا يستهان بها من الانتقادات التقليدية ضد افكاره تنطلق غالباً من سوء فهم لفكرة أو لاخرى اراد ان يعبّر عنها. ولكن عندما تتوضح افكاره على حقيقتها قد تنشأ حيالها انتقادات متعددة، مغايرة. ولكن تنشأ حسنات هذه الانتقادات الاخيرة، على الاقـل، من كونها لا تسيء فهم روسو. غير ان عملاً كهذا يتطلب تمهيداً حذراً. ولذلـك سوف لن يهمنـا في هذا الجزء من البحث. ان هَدَفي المباشر الآن هو ان ادافع عن دفاعي المـذكور عن روسـو. وعندما ننظر إلى هذا العمل من زاوية تطور الفكر السياسي عبر التاريخ، نـرى ان هذا الدفاع عن روسو يناقض آراء الكثيرين من آباء النظرية السياسية القديسين. وهكـذا، ودفاعاً عن رفات احد «الاموات»، تُخْلَقُ توترات حامية الوطيس وخلافات قوية مع ابرز الاحياء في هذا الحقل.

وهذا الاعتبار بحد ذاته ، وبمعزل عن الأمور العلمية التي تزيد في ضخامة المسؤولية وجسامتها، يجعلنا نرهب الموقف ونقدّر عواقبه، ونحس بمسؤوليات معالجتنا لمثل هذه القضايا.

وبناء عليه فقد حاولنا ان نعيد توطيد ثلاث نظريات في سياقاتها المناسبة في نظام روسو السياسي: النظريات التي قد تكون شجعت، في اشكالها المساء فهمها، قرّاء روسو

• السيد هذا الحق الذي لا يملكونه؟ **لا تبدو هذه المسألة صعبة الحل الا لسوء وضعها**».
العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، **الفصل الخامس** (التوكيدات لنا).
ب ـ «واننا، بعد النـظر إلى ذلك، نـرى على الفـور انه **لا ينبغي ان يسـأل عمن يحق له وضـع القوانين**؟ فالانسان لا يجور على نفسه، **ولا عن كيفية كون الانسان حراً وخاضعـاً للقوانـين معاً؟** ان القوانين سجلات **لعزائمنا فحسب**».
العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس. **(التوكيدات لنا)**.
ج ـ «ولكنه يسأل: كيف يمكن الانسان ان يكون حراً ومجبراً على ملاءمة عزائم ليست عـزائمه؟ وكيف يكـون المعارضـون أحراراً وخـاضعين لقـوانين لم يـوافقوا عليهـا؟ **أجيب بأن المسألة أسيء وضعها**».
العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثاني **(التوكيد لنا)**.
(1) تراجع كذلك **«مصادر سوء الفهم» الفصل الثاني من هذه الدراسة**.

على التفسير الخاطىء لفكره العلم ـ التفسير القائل بان روسو هو مفكر مجموعي كلي.
وهذه النظريات الثلاث هي:

أولاً: سلطة الارادة العامة العليا التي يدافع عنها بحماس قوي، ولكنه ومع ذلك، يضع حولها الضوابط المتعددة الحذرة ـ الضوابط التي تفسح المجال امام الصيغة الخاصة بالحقوق الطبيعية كما يفهمها.

ثانياً: النظرية التقليدية للحقوق الطبيعية التي يرفضها بقوة وعنف.

ثالثاً: وأخيراً، صيغة فكرته المتعارضة في الظاهر بان الارادة العامة تقدر ان تجبر إنساناً على ان يكون حراً.

وقد حاولنا، ثانياً، تحليل الاعتبارات، خارجيّها وداخليّها ـ التي يضعها روسو ضوابط على ممارسة تلك السلطة العليا التي تتمتع بها الارادة العامة.

وقد بيّنا، ثالثاً، ان هذه الارادة، في رأي روسو، هي ذات مفهوم مطاط أو مرن.

انه لتحصيل حاصل ان كل هذا لا يكوّن برهاناً محدداً وملزماً. ولكننا نتوقع ان تحدث جميع هذه الجهود نتائج تلتقي جميعها عند نقطة يؤمل ان يرى الناظر من زاويتها، وبفضل هذه المحاولات، ان روسو في كتاب **العقد الاجتماعي** لم يقصد ابداً ان يضحّي العناصر الفردية والافكار التحررية على مذبح الكلية أو المجموعية السياسية. ونأمل ان نتبين في البحوث التالية السمات الاصلية والأولية لمفهوم روسو الخاص في الحقوق الطبيعية. وسيتبين لنا ولا شك ان روسو بدلاً من ان يضعف هذه الحقوق قد صرف جهداً واعياً ومتواصلاً بغية تقويتها واسنادها.

الحُقوق الطبيعيَّة

يربط روسو بالاطار الثقافي العام لعصره اعتبارُه الحقوقَ الطبيعية التقليدية عناصر جوهرية تتداخل والتنظيم السياسي المبتغى لتحقيق الحياة الفضلى.

ما يميز روسو عن غيره من المفكرين هو طريقة معالجته لهذه الحقوق.

الحيَاة

بالنسبة لروسو، كما بالنسبة لهوبس ولوك، «القانون الأول للانسان هو ان يوفر لنفسه شروط السلامة والبقاء»[1].

(1) أ ـ جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الثاني.
ب ـ توماس هوبس، **الليفاياثان**. ج ـ جون لوك، في الحكم المدني: المقالة الثانية.

فالحق بالحياة، إذن، هو حق أساسي وطبيعي للانسان ـ ويصح ذلك وعلى السواء في الحالتين: الحالة الطبيعية والحالة المدنية أو السياسية.

ويجعل النظام الاجتماعي هذا الحق في مأمن عندما يجنّد قوى جميع المواطنين لتضمنه وتدافع عنه.

مَدَى سُلطة الحاكم الأمير عَلى حَقّ الحيَاة

هل يعني هذا ان السيد أو مكلفه لا يقدر، عن حق شرعي، ان يطلب من المواطن ان يضحّي بنفسه؟ هكذا ادعى هوبس في جوابه على هذا السؤال. اما جواب روسو فهو: «بالطبع لا». ففي رأي روسو، وبهذا يخالف هوبس مخالفة واضحة، يحق للسيد أو للأمير المنفّذ الشرعي لارادة السيد ان يطلب هذا الطلب. ولكن لماذا؟ ومتى؟.

ان اجوبة روسو على هذين السؤالين لمهمة جداً للتفهم الصحيح للقضايا الأساسية التي يعالجها هذا البحث.

لماذا التضحيّة بالنفس؟

فيما يتعلق باللماذا قد سبق وأعطينا، جزئياً، أجزاءاً من الجواب. وعلى وجه التخصيص يضيء بحث طبيعة السيد أمامنا طريق المقارنة بين أفكار روسو وأفكار هوبس حول هذا الموضوع. ولطبيعة الارادة العامة كما لحدودها الضابطة محامل قوية وهامة بالنسبة لهذه القضايا.

حجّتَان

وفضلاً عن ذلك، يعطي روسو بطريقة مباشرة الاسباب التالية:

الحجّة الغَائية: الأخذ بالغاية أخْذ بوَسائلها المحقِّقَة

أ ـ «غاية الميثاق الاجتماعي هي الحفاظ على سلامة المتعاقدين» (1).

ب ـ «ان من يُرد الغايةُ يُرد الوسائل التي تحقق تلك الغاية كذلك».

جـ ـ «اذن، الذي يحافظ على سلامته وحياته بمقتضى تضحيات الآخرين» (2) **عليه، عندما تدعو الحاجة والضرورة** (3) ان يكون مستعداً على تضحيتها من أجلهم.

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(2) يتضمن هذا افتراض المساواة.

(3) التوكيد لنا.

افتراضان : مجتمع عادل، وأناس مخلصون.

الحجّة الوجُودية: تكون الحياة هِبّة طبيعية فتصبح وَديعة اجتماعيّة

أ ـ ولأن المواطن لا يظل القاضي في المخاطر التي يقضي القانون بان يعرّض نفسه لها [1].

ب ـ ولأنه لم يعش في مأمن حتى ذلك الحين الا بفضل ذلك الشرط، نعني على شرط انه سيموت عندما يطلب منه ذلك شرعاً.

جـ ـ ولأن حياته لم تبق مجرد نعمة من نعم الطبيعة، بل أصبحت هبة مشروطة من الدولة [2].

د ـ لذلك، متى قال له الأمير: «يلائم الدولة ان تموت»، وجب عليه ان يموت [3].

تلك هي الأسباب الموجبة، حسب روسو، للتضحية من جهة الانسان الفرد حتى بحياته في سبيل النفع العام عندما يطلب الأمير منه ذلك شرعاً. تؤلف هذه الأسباب مجتمعة جواب روسو على «اللماذا»؟ ـ التضحية بالنفس؟ ما هي، بكلمة ثانية، مبرراتها الاجتماعية؟.

ولا يغيبن عن البال ان هذه الأسباب جميعها هي ضوابط على مشروعية ذلك الطلب من جهة الأمير.

ولا تصح الاشارة إلى ان هذه الأسباب متعارضة. قد تصبح هذه الاعتبارات متعارضة عندما تنطبق على شخص معين في حالة معينة. ولكن عندها، هل يلام روسو لأنه عبر بصيغة متعارضة عن وضع هو بحكم طبيعته متعارض؟.

«لكل انسان حق بالمخاطرة بحياته الخاصة بقصد الحفاظ عليها. وهل اتهم باقتراف ذنب الانتحار رجل قذف بنفسه من نافذة فراراً من حريق»؟ [4].

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.
(2) جان جاك روسو **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.
(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.
(4) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.
(●) يراجع أيضاً الفصل الثامن من هذا الجزء من الكتاب.
«تنكر روسو للحقوق الطبيعية التقليدية».

مَتى تكون هَذِهِ التضحيَة مَشروعَة؟

وعندما نلتفت إلى السؤال الثاني ـ سؤال المتى ـ نرى أن روسو لا يسمح للسيد وبالتالي للامير دائماً وأبداً، وبمعزل عن الظروف جميعها، بأن يطلب من المواطن المخاطرة بحياته. ومتى لا يحق للأمير ان يفعل ذلك؟ أي، ان يطلب من المواطن ان يُخاطر بحياته؟.

عدا عن مضامين البحوث السابقة ذات المحمل على هذه القضية، هنالك شرط سبق ان وضع بجلاء: عندما لا يكون ذلك الطلب ضرورياً [1].

شرط آخر يمكننا ان نستنتجه من بحث روسو في العقوبات والجرائم.

«فلا يحق للدولة اعدام من يمكنها ان تبقيه حياً دون ان تعرض حياة الآخرين للخطر، هذا ولو كان ذلك الاعدام للعبرة» [2].

وهكذا يتبين ان التضحية تكون مشروعة ضمن حدود: منها، انها يجب ان تكون ضرورية ـ والشرط الثاني (الآخر) السابق يختزل ذاته، بعد التدقيق بالعمق، بالأول.

التَوازن القِوَوي بينَ الفرديّة والجمَاعيّة

هذا يبين ان روسو يحاول جاهداً ان يحفظ شيئاً من التوازن بين مبادىء عرفت تقليدياً بأنها مجموعية كلية من جهة، ومبادىء مغايرة لازمت تطور الفكر التحرري الفردي من جهة ثانية. ويظهر هذا عدم ثقة روسو بكلتا المدرستين التقليديتين. كلتاهما تخفق، حسب روسو، في توفير الاطار الاجتماعي الذي يخوّل الانسان ان يحقق نفسه وانسانيته. يتطلب تحقيق هذه الغاية تنسيقاً للعناصر القوية والمختارة من المدرستين. وهو يقوم بهذه المحاولة بطريقة مصممة ومدّروسة، في إطار مبتكر، وفي ضوء ضوابط وتعديلات تعطي الانطباع بانها جد غريبة، وفي ترتيبات وتركيبات تظهر خيالية بالرغم من انه يقصد بها معالجة أمور واقعية بطرق واقعية.

غير ان اهتمامه القلق الأولي واضح وجلي. انه يبغي بناء نظام سياسي عن طريق

---

(1) أ ـ راجع الحجة (المقدمة) ج من الحجة الغائية.

ب ـ راجع أيضاً «ضوابط السلطة العليا للارادة العامة» الفصل السادس في هذا البحث. وينبغي ان يلاحظ ان جميع هذه الحدود ليست ضوابط تطبيقية، مع انها قد تصبح ان تجعل كذلك، ضد امكانيات سوء استعمال الأمير للقوة التي يتمتع بسلطانها. غير ان هذا هو انتقاد عملي، لا انتقاد مبدءي.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

مقترحات تنظيمية تحقق، في رأيه على الأقل، بعض القيم الأساسية. وتأتي في المراتب الأولى من الأهمية بين هذه القيم الحياة والحرية والسعي وراء السعادة والملكية الخاصة والمساواة والمنفعة والعدالة والقوة. قد يكون روسو اعتبر هذه القيم قيماً جوهرية - قيماً يسعى الانسان وراء تحقيقها بغية الحصول عليها لا لسبب أبعد من هذا الحصول. ولكن، من الواضح أيضاً، ان هذه القيم قد رُكّز عليها بصفتها شروطاً ضرورية لتحقيق غاية أهم منها وأبعد وأولى بالاحترام، نعني تحقيق الانسان لانسانيته في أفضل إطار اجتماعي أي، إطار يتوفر فيه على الأقل التوازن بين الأعتبارات الجماعية الأصيلة والمتطلبات الفرديّة الجوهرية.

ويربط هذا بين روسو ومل والفلسفة الشخصانية.

الحريَّة

الحرية هي حق آخر من حقوق الانسان الطبيعية.

تمتع الانسان بالحرية في الحالة الطبيعية حسب روسو. هذا أمر سبقت الاشارة إليه. فهي لديه احدى الوسيلتين الأوليتين: القوة والحرية، اللتين تساعدان على الحفاظ على سلامته في تلك الحالة. وسبقت كذلك الاشارة إلى ان السؤال: كيف يمكن ان يعد الانسان الاخرين بتلك الحرية أو يرهنها لديهم دون ان يلحق ضرراً بمصالحه الخاصة؟ يكوّن احد الأبعاد الثلاثة للمشكلة الأساسية التي يحاول روسو، كما فعل وبنجاح يرضى هو عنه، معالجتها في **العقد الاجتماعي**. وينتهي روسو من تلك المحاولة إلى القول بان جوهر الهيئة السياسية هو التأليف والتوفيق بين الحرية والطاعة. والظاهر ان الارادة العامة هي ما يقوم بذلك التأليف في أسمى مراحل التطور للانسان وللمجتمع معاً. وذلك بتنسيقها بين الالتزام الأدبي، جوهر الحرية، وبين الالزام السياسي، قلب الطاعة.

جُزءٌ مِن جَوهَر الجسم السّيَاسي

وهكذا نرى ان الحرية، بتعميدها وباستمرار وجودها، هي شرط من مضامين الجسم السياسي الجوهرية:

«ان الشعب اذا ما وعد (احدهم) بالطاعة فحسب وببساطة، يحل نفسه بهذا الفعل ذاته، فيفقد صفة الشعب. برهة يصير (أحدهم) مالكاً ينقطع عن كونه سيداً. فتنتهي بذلك الهيئة السياسية»[1].

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الأول.

«هنالك فرق عظيم بين اخضاع جمع وادارة مجتمع. اذا استعبد أحدهم أناساً متفرقين بالتتابع، مهما كان عددهم، فانني لن أرى هنالك غير مالك يستعبد وعبيداً، لا شعباً وسيداً. وذلك كما لو كنت أرى تكتلاً لا تآليفاً مشتركاً، فلا يوجد هنالك نفع عام ولا هيئة سياسية. ولا يتخطى ذلك الرجل كونه فرداً دائماً ولو استعبد نصف العالم» [1].

شرط ضروري لجعل العهود العامّة مشروعة

والحرية هي أيضاً شرط من شروط العهود العامة الشرعية:

«وأخيراً انما هي عهود فارغة متناقضة تلك التي تشترط سلطاناً مطلقاً من ناحية، وطاعة لا حد لها من ناحية أخرى» [2].

جَوهَرُ الانسان الأدَبي

ويرادف روسو بين الصفة الانسانية للانسان وحريته:

«وتنزل الانسان عن حريته يعني تنزلاً عن صفة الانسان فيه، وتنزلاً عن الحقوق الانسانية وعن واجباتها أيضاً... ونزع كل حرية من ارادة الانسان، هو نزع كل أدب من أعماله» [3].

مِنَ المقوّمات الجَوهَريّة للارادَة العَامّة

فلا غرو بعد ذلك ان تكون الحرية احدى مقومات الارادة االعامة الجوهرية:

«الارادة العامة اما ان تكون عامة أو لا تكون» [4].

«ولا ضرورة إلى كون الارادة العامة اجتماعية دائماً لتكون عامة. غير انه يجب احصاء جميع الأصوات، فكل منع قاطع مبطل للعمومية» [5].

«ويمكنني ان أضع هنا كثيراً من التأملات حول الحق البسيط للتصويت في كل عمل للسيادة، ذلك الحق الذي لا يستطيع ان ينزعه من المواطنين شيء...» [6].

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(4) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الثاني.

(5) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الثاني (حاشية).

«لتكون ارادة عامة، ليس من الضروري دائماً ان يتوصل إليها بالاجماع. ولكنه من الضروري، في عملية الحصول عليها، ان نعد جميع الأصوات ونعتبرها. ذلك لأن كل استثناء شكلي من هذا النوع يشوه مخالم عموميتها».

(6) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الرابع، الفصل الأول.

وهذا يعني ان الانسان حقاً طبيعياً في ان يُسمع، أي في ان يعبر عن رأيه ووجهة نظره بحرية.

جُزءٌ مِنَ المصلحَة العَامّة

والحرية هي أيضاً جزء جوهري من المصلحة العامة:

«واذا بحثنا بدقة عن محتوى الخير الأعظم للجميع، الخير الذي يجب ان يكون غاية جميع الانظمة الاشتراعية، وجدنا انه يُردّ الى مقوّمين اصيلين: الحرية والمساواة، الحرية، **لأن كل تبعية خاصة تضعف الدولة، والمساواة، لأن الحرية لا يمكن ان توجد بدونها**».[1]

ونذهب إلى ان الحريّة قد توجد «بدون» المساواة، أوْ بالرغم منها! واحياناً أيضاً بسببها.

جزء مِنَ القَانون

فهل من عجب بعد ذلك ان تكون الحرية، حسب روسو، جزءاً جوهرياً من القانون؟.

«وكل قانون لا يوافق عليه الشعب شخصياً باطل وفارغ. **في الواقع، هو ليس بقانون مطلقاً»**[2].

غايَة بِذاتهَا

ولذلك فالحرية هي قيمة يحتفظ بها بالرغم مما تتطلبه من التضحيات. يصح ان تكون غاية بحد ذاتها تُسترخص في سبيلها اجسم التضحيات:

«وحيث يكون الحق والحرية كل شيء، يستهان بالتضحيات[3].

وتهجع نتيجة لذلك، في تربة الحرية، جذور حق العصيان المدني. يرفض روسو المسيحية ديانة مدنية مناسبة لانها لا تشجع، قلباً وقالباً، على تحقيق هذا الحق»[4].

---

(1) جان جاك روسو **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني. الفصل الحادي عشر. (التوكيد لنا).

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر.

(4) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الرابع، الفصل الثامن.

وعلى الرغم من أهميتها الجوهرية ومن الأدوار التي تلعبها في نظام روسو السياسي ومن النتائج التي تترتب عليها، تظل الحرية، وبمعنى معين على الأقل، ادنى من المساواة لدى روسو. لقد سبق وتبين لنا ان الحرية، وجودياً، تتكل على المساواة. لا يمكن ان توجد الحرية بدون المساواة. فوجود المساواة شرط ضروري لوجود الحرية [1].

ليسَت بمطلق: الحُرِيَّة والمُسَاوَاة

ثم ان الانسان بامكانه، حسب روسو، ان يقايض الحرية ببعض الامتيازات:

«ولما كان الناس يولدون أحراراً متساوين فانهم لا يتنزلون [2] عن حريتهم الا لنفعهم الخاص» [3].

ثلاثة مَعَان «للحرية»

وقد يتبادر إلى ذهن البعض ان هنالك تناقضاً بين ما يذهب إليه روسو في هذا المقتبس وبين ما يتضمنه المقتبس المبين ان الحرية جوهرية جداً للانسان [4]، وبالتالي فلا يقدر الانسان ان يتنازل عنها دون ان يتنازل عن انسانيته.

نبادر، صدّا لمثل هذه الشكوك، إلى اعلان حقيقة يؤمن بها روسو وتنسجم مع مفهومه التطوري لطبيعة الانسان ولحقوقه الطبيعية ومنها الحرية. هنالك على الأقل ثلاثة معان «للحرية» لديه: الحرية الطبيعية البدائية، والحرية المدنية، والحرية الأدبية:

«لنحول هذا الحساب إلى حدود يسهل قياسها. ان الذي يخسره الانسان بالتعاقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحق مطلق في كل ما يحاول وما يمكن ان يحصّل. وأما الذي يكسبه، فهو الحرية المدنية وتملك ما يجوز. ويجب، لعدم الخطأ في هذه المقايسة، ان نميز بين **الحرية الطبيعية** [5]، التي لا حدود لها غير قوى الشخص، وبين **الحرية المدنية** المقيدة بالارادة العامة. . .

---

(1) راجع من هذا الجزء من البحث، الحرية «جزء من المصلحة العامة».

(2) «ان تتنزل هو ان تبيع او ان تهب». **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الرابع.

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الثاني.

(4) راجع من هذا الجزء من البحث، «الحرية جوهر الانسان الأدبي».

(5) «الحرية الطبيعية» تعني هنا الحرية التي يتمتع بها الانسان في الحالة الطبيعية، أي الاستقلال عن الآخرين.

«وقد تضاف على ما تقدم وفي الحالة المدنية، **الحرية الأدبية** التي تجعل، وحدها، الانسان سيد نفسه» [1].

وهكذا نرى انه، حسب روسو، يتنزل الانسان عن «حريته الطبيعية» لنفع خاص أو بالاحرى بغية اقتناص مكاسب متعددة. اما الحرية التي يهدد التنازل عنها جوهر الانسان ذاته فهي الحرية الأدبية.

وأما الحرية المدنية فهي، لدى روسو، قضية نسبية سياسياً. انها تتمطى بقدر ما تتقلص الارادة العامة. يصح هذا ما دام وجد فرق هام بين الالزام والالتزام. اما متى اندمج الالزام والالتزام في أسمى مراحل التطور الانساني والاجتماعي فتنعدم هذه العلاقة المقلوبة بين الحرية والارادة العامة. عندها، تصوب هذه العلاقة: تزداد الواحدة بازدياد الثانية، وتنقص بنقصها.

وتتأثر الحرية المدنية في نظام **العقد الاجتماعي** السياسي بالبعد الجغرافي:

«وبقدر ما تتسع رقعة الدولة، تضيق الحرية» [2].

وأخيراً قد تتألم الحرية المدنية، بعكس المساواة، من عواقب شريرة:

«وماذا إذن؟ ألا يمكننا ان نحافظ على الحرية الا بالبقاء على العبودية؟ قد يكون الأمر كذلك. وهكذا يجتمع النقيضان».

«ولكل ما ليس في الطبيعة سيئاته. وعلى الأخص المجتمع المدني. فهنالك بعض الأحوال السيئة حيث نضطر على فرض العبودية، اذا ما أردنا الحفاظ على الحرية الفردية، اذ لا يمكننا، فيها، ان نهيء للحرية، الا على حساب حرية الاخرين، وحيث لا يمكن للمواطن ان يكون تام الحرية الا بكون العبد تام العبودية. كانت هذه حال أسبارطة. اما أنتم معشر الشعوب الحديثة فليس لديكم عبيد. غير انكم انتم نفوسكم عبيد [3]. تدفعون حريتكم الشخصية من أجل حريتهم. ومن العبث مفاخرتكم بهذا التفضيل. انني أجد فيه جبناً أكثر مما أجد فيه انسانية» [4].

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الثامن (التوكيدات لنا).
(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، الفصل الأول.
(3) «وبرهة ما يسمح الشعب لممثلين، يخسر حريته ويضمحل وجوده بصفته شعباً» **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر.
(4) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر.

ج. هـ. د. كُول

من مغازي البحث السابق ان الحكم التالي على لسان المفكر السياسي ج. هـ. د. كول يحتاج إلى اعادة نظر جدية.

«يسند روسو معتقده السياسي كلياً إلى مفهومه في الحرية الانسانية. ولو لم يكن الانسان عميلاً حراً يقبل الالتزام بقانون شامل يقرره لنفسه لما كانت الدولة، وبطريقة مشابهة، لتقبل بالالتزام بتحقيق الارادة العامة ـ أي بان تقرر لنفسها ولابنائها قانوناً مشابهاً شاملاً» [1].

لقد رأينا ان الحرية، هي قيمة واحدة من عدة قيم يلتجيء إليها روسو لتدعيم نظامه السياسي. واذا قابلناها بالمساواة، كما فعلنا، تبين لنا انهما، وان كانتا متساويتين بصفتهما ضروريتين للنظام السياسي الروسوي، يتفاوتان بالأهمية. فان المساواة أكثر أهمية من الحرية أو أوسع منها شمولاً في تقرير الارادة العامة وتوجيهها.

ثم ان التشبيه الذي يتضمنه المقتبس المدرس بين الدولة وابنائها هو أمر لا تقره، كلياً، مباديء **العقد الاجتماعي** الأولية. قد يكون مستنداً إلى تشبيه جوهري. ذلك ان هنالك وجه شبه بين تصرف الدولة الأدبي والتصرف الأدبي للانسان الفرد. الاثنان قادران، بطبيعتهما، على الالتزام بقانون عام يرضيان عنه، ويأملان، نتيجة لتطبيقه، بتحقيق مغانم جُلى.

بيد اننا ينبغي ان نصرّ على فارق هام جداً بين التزام الدولة والتزام الناس الأعضاء فيها. التزامهم أصيل ومباشر. أما التزامها فلا يكون إلاّ عبر التزاماتهم.

روسّو وكَانط

وينبغي ان يعاد النظر في المقابلة التي يقوم بها كول نفسه بين جان جاك روسو وعمانوئيل كانط. «فارادة» روسو «العامة» ليست بحكم طبيعتها مشابهة، شمولاً على الأخص، «بأمر» كانط «المطلق وغير المشروط». وعلى الرغم من ان المقياسين أدبيين اجتماعيين، فمقياس كانط يتطلب تطبيقاً يشمل العالم بأسره أي الانسانية جمعاء دون ان يهزم غايته. بينما يكتفي مقياس روسو بتطبيق ينحصر في مدى دولة قومية مثلاً أو أي مجتمع سياسي قائم بذاته.

---

(1) ج. هـ. د. كول في مقدمته للعقد الاجتماعي والمطارحات، لندن، 1932 ـ ص 34 — 35.

(G.D.H. Cole, Introduction to Rousseau's **Social Contract and The Discoures.** Everyman's Libary, London. 1932, p. XXXIV).

وفضلاً عن ذلك فمقياس روسو ينشأ في تربة المصلحة العامة المشتركة، وعبرها، يمد جذوره في تربة المصلحة الحقيقية للفرد. أما مقياس كانط فلا يعتبر ان لهذه المصالح دوراً مشروعاً في القانون الأدبي وبالتالي في التصرف الأدبي.

والبعد الأول من أبعاد المشكلة الرئيسية في العقد الاجتماعي يتناقض والتيار الفكري المعبر عنه في نقد العقل العملي. بينما يحاول الأول، عن وعي وقصد وتصميم، ان يجمع [1] بين النفع والعدالة أو الأدبيات، يصر الثاني، بالحاح، على ضرورة الفصل بينهما.

تطور الحرية والطبيعة الانسانية

غير ان الحرية، حسب روسو، مثل جميع الحقوق الطبيعية الباقية، تتطور فتتغير بمرورها عبر مشروط الميثاق الاجتماعي. انها لا تتكسر نتفاً وذرات وظلال ألوان وأضواء كما يتكسر شعاع الضوء الأبيض عندما يمر بمشروط الفيزيائي. عكس ذلك تماماً هو ما يحصل في رأي روسو. انها تتكثف وتنمو فتصبح أغنى محتوى: تربح تسامياً أدبياً وعقلانياً، كما تزداد قوة وسلامة:

«أدى الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية إلى تغيير هام في الانسان جدير بالاعتبار. فقد حل لديه العدل محل الغريزة فمنحت افعاله أدباً كان يعوزها سابقاً. وعندها رأى الانسان، بعدما عقب عنده صوت الواجب الصولة الطبيعية والحق الشهوة، اضطراره إلى مشاورة عقله قبل الاصغاء إلى أهوائه وإلى السير على مبادىء مغايرة للمبادىء التي سار عليها حتى الآن طالما لم ينظر غير نفسه. ورأى انه، وبالرغم من حرمانه نفسه في هذه الحالة الجديدة [2] منافع كثيرة ينالها من الطبيعة، يبلغ من كسب ما هو عظيم منها، وتبلغ اهلياته من الممارسة والنمو، وافكاره من الاتساع، ومشاعره من الشرف، وروحه من السمو ـ مما يوجب عليه ان يبارك، بلا انقطاع، تلك السويعة السعيدة التي جعلت منه كائناً ذكياً وإنساناً، بعدما كان حيواناً أرعن قليل العقل».

«واذا حولنا هذا الحساب إلى قياسات يسهل عدها نرى ان الذي يخسره الانسان

---

(1) أ ـ «هذا الاتفاق العجيب بين المصلحة والعدالة هو الذي يمنح المشورات المشتركة صبغة انصاف يبصر زوالها في المناقشة حول كل أمر خاص».
العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.
ب ـ تراجع أيضاً «مشكلة روسو وأبعادها» الفصل الثالث من الجزء الثاني من هذه الدراسة.

(2) وقد يؤدي سوء استعمال هذه الحال الجديدة، حسب روسو، بالانسان حتى إلى مهاوي أحط من الحالة الطبيعية. **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الثامن.

بالتعاقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحق مطلق في كل ما يحاول وما يمكن ان يحصل. والذي يكسبه هو الحرية المدنية وتملك ما يجوز. ويجب، لعدم الخطأ في عبارات هذه المقايسة، ان نميز بين الحرية الطبيعية التي لا حدود لها غير قوى صاحبها، وبين الحرية المدنية المقيدة بالارادة العامة. ويجب ان نميز بين الحيازة التي ليست سوى نتيجة لقوة المستولي الأول أو حقه، وبين التملك الذي لا يمكن ان يقوم على غير صك ايجابي».

«وقد تضاف، على ما تقدم ذكره من منافع الحالة المدنية، الحرية الأدبية التي تجعل، وحدها، الانسان سيد نفسه بالحقيقة» [1].

ومن الضروري ان يلازم هذا التطور التقدمي المتسامي في الحرية تطوراً مماثلاً في طبيعة الانسان. فهذا «التطور الجديد بالاعتبار في الانسان» هو، دون شك، لمصلحته. هكذا يؤمن روسو. فالتطور في الحرية والتطور الموازي في الانسانية لدى الانسان امران متلازمان.

جورج ساباين وليو ستروس

اذن، عندما نفى جورج ساباين «كل حرية» عن إنسان روسو الطبيعي لم يكن دقيقاً كل الدقة في ملاحظته. وكذلك لم يكن ليو ستروس محقاً كلياً عندما نفى الحقوق الطبيعية عن إنسان روسو المدني:

«وحقوق الانسان... هي حقوقه مواطناً» [2].

«يحقق الانسان الأخلاقية والعقلانية وبالتالي الحرية عندما يصبح مواطناً وعندها فقط» [3].

«ويخسر الانسان بتنازله عن جميع حقوقه للمجتمع حق الاستئناف والتمييز من احكام المجتمع أي من القوانين الوضعية عن طريق القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي.

---

(1) أ ـ جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل الثامن.
ب ـ إذ حتى يصبح الانسان سيداً لمصيره يتطلب، حسب روسو، صفات وشروطاً أخرى غير وجوده في المجتمع المدني: «وبرهة يصل إلى ايام التمييز بين الخير والشر يصبح الحاكم الوحيد في مناسبة وسائله للحفاظ على نفسه، وعندها، وبالتالي، يصبح سيد نفسه».
العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثامن.

(2) ليوستروس **الحقوق الطبيعية والتاريخ** شيكاغو 1953 ص 286.

Leo Strauss, **Natural Rights and History**, Chicago, (1953, p. 286).

(3) جورج ساباين «التقليدان الديمقراطيان» دراسة نشرت في **المجلة الفلسفة** المجلد 61 سنة 1952 ص 463.

تصبح جميع الحقوق حقوقاً اجتماعية. فالحق الطبيعي تمتصه، وبمشروعية، القوانين الوضعية للمجتمع الذي يبنى على الاستناد إلى الحق الطبيعي، أو بطرق تنسجم معه وتتناسق»[1].

ولا يغيبن عن ذهن القارىء ان صعوبة تحليل هذه المقتبسات تكمن في كون الخطأ والصواب ممتزجين فيها امتزاجاً دقيقاً جداً. أما المبدأ المعتمد لهذه الغربلة والذي غاب عن صاحبي هذه المقتبسات فتسهل إليه الاشارة.

ما يجعل سهام العالمين الاثنين تخطيء الهدف هو اخفاق مشترك بينهما في ملاحظة الصفة التطورية لمفهوم «الطبيعي» عند روسو. تمر الحقوق الطبيعية، كما يفهمها روسو، بصيرورة متكاملة وعملية تطورية متتابعة تبدأ في الحالة الطبيعية ولا تنتهي بدخول الانسان، عبر التعاقد الاجتماعي، في الحياة المدنية السياسية. انها تتعدى هذه المرحلة. ولا تصل إلى نهايتها الا حينما يحقق الانسان انسانيته. عندها، تتحقق معاً غايتها وغاية الانسان.

وقد رأينا ان الانسان يتمتع، حسب روسو، بنوع من الحرية في جميع مراحل تطوره.

المُساواة

كثيرة هي الاغراءات التي تدفع الدارس المدقق في تكوين النظام السياسي الروسوي إلى الاعتقاد بان المساواة هي الصخرة الصامدة التي تدعم أساس هذا النظام. انها مفهوم يشبه المطلق، بمعنى انه لا مهرب للنظام الروسوي منها. فمع «ان الناس يولدون أحراراً ومتساوين» في عرف روسو، فبامكان الانسان ان يعاوض حريته بامتيازات خاصة ومنافع شخصية. ومن هذه المنافع حصوله على حريته المدنية ومن ثم على حريته الأدبية. ولا تفتح هذه الامكانية ـ امكانية المقايضة، ابوابها أمام المواطن تجاه المساواة على ما يظهر.

مِن جَوهَر العقد الاجْتماعي

المساواة تصف، بمعنى جوهري هام، فعل التعاقد:

«ولما كان جميع المواطنين متساوين بالعقد الاجتماعي، فان ما يجب ان يصنعه

(1) ليو ستروس الحقوق الطبيعية والتاريخ شيكاغو 1953 ص 286.
Leo Strauss **Natural Rights and History**, Chicago, 1953. p. 286).

الجميع ينبغي ان يأمر به الجميع. وكذلك ليس لأحد حق بان يطالب غيره بفعل شيء لا يصنعه هو» [1].

مِن مُفترضَات العقد الاجْتماعي

والمساواة تصف الواقع الذي تستند إليه عملية الدخول في التعاقد:

«وبرهة يجتمع الشعب اجتماعاً شرعياً بصفته الهيئة ذات السيادة، ينقطع كل قضاء للحكومة وتعلق السلطة التنفيذية. عندها يصبح شخص آخر مواطن مساوياً بالتقديس والحرمة لشخص أول حاكم» [2].

حَدّ مَن حُدُودِ الارادَة العَامّة وَصفَة للعُهُود العَامّة

وقد رأينا ان المساواة هي احدى القيم الرابطة لممارسة الارادة العامة سلطتها العليا - خصوصاً وهي من الخاصيات الجوهرية التي تتصف بها العهود العامة.

مَصْدر قَلق

وهي، كما رأينا، احدى الأسباب التي يقتنع روسو، باللجؤ إليها، بان امكانية تنزل كل فريق من فرقاء الميثاق الاجتماعي تنزلاً كلياً يشمل شخصه وقواه لا يصح ان تكون مصدر قلق لهذا الفريق أو لأي من الفرقاء المعنيين - شرط ان يكون التنزل في مصلحة المجموع الكل.

«وذلك لان هذا التنزل عندما يكون مطلقاً، وعندما يتساوى الجميع بالنسبة اليه، ينتفي بذلك وجود رغبة عند مطلق انسان في ان يجعل ظروف الحياة الاجتماعية السائدة أثقل عبئاً على غيره مما هي عليه» [3].

تعليق ناقد

تنكشف هذه الحجّة الروسويّة عن مزايا كثيرة يتصف بها التفكير الروسوي السياسي. ولسنا، هنا، بوارد الإشارة إليها جميعها وبالتفصيل. نقتصر على المهم منها.

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث الفصل السادس عشر.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث الفصل الرابع عشر.

(3) جان جاك روسو **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس عشر.

«ان الشرط متساو نحو الجميع ما وهب كل واحد نفسه بأسرها، وانه لا مصلحة لأحد في جعل الشرط ثقيلاً على الاخرين ما كان الشرط متساوياً نحو الجميع».

نلاحظ باديء ذي بدء الربط الروسوي بين مقدمَتيْ هذه الحجّة واستنتاجها. فقول الربط الروسوي لأنه، وصفاً لواقع، ومن منطلقات غير روسويّة، يبقى ربطاً لا يصح بحكم الضرورة.

ويتقدّم به روسو هنا على أنه صحيح. ومن هنا يكون روسو إما يوتوبياً: يفترض في الناس وفي التنظيم الاجتماعي ما ليسوا عليه؛ وإما ضائعاً.

المقدّمتان هما: التنزُّل المطلق؛ وتساوي الجميع بالنسبة إليه.

والاستنتاج؟

انتفاء الرغبة، بذلك، عند مطلق انسان في ان يجعل ظروف الحياة الاجتماعية السائدة أثقل عبئاً على غيره مما هي عليه.

بكلمات ثانية يعالج روسو هنا مشكلة التصادم والتصارع بين المصلحة العامّة والمصلحة الخاصة. وفي هذا الإطار يقدّم روسو، في حجّته المدروسة، حَلاًّ عاماً وشاملاً، لهذه المشكلة.

وبقدر ما تكون **العمومية والشمولية** في نظرية ما، وعندما تصحّان، من الصفات المستحسنة، بقدر ما تكونان، جواباً عن مسألة تجريبيّة، من الميزات التي يُؤسف على وجودها.

ذلك لانها تكونان، على الغالب، من رواسب النظرة النموذجيّة في الانسان. وهذه خطيئة تحرص المنهجيّة المؤتمنة على تنمية المناعة ـ لدى دارسيها الواعين ـ ضدها، وبالأحرى على تجنبها التجنب الحذر.

وواضح ان روسو هنا يعالج مسألة تجريبيّة.

ومن هنا يغلب ان تكون ردّات فعل الناس المختلفين طبائعَ وامزجةً وسلالمَ قيم مختلفةً بالنسبة للتحدي الذي تقدّمه لهم.

وما علاقة هذه الاعتبارات بالحجّة الروسويّة: بالأحرى بالربط الروسوي المارّ ذكره؟ أنه اذا صح على انسان ما أو على بعضهم؛ فإنه على الغالب لا يصح على الجميع كما يقصد روسو ـ وهو حتى قد لا يصح على أحد:

إن التنزُّلَ المطلق، حتى وان تساوى الجميع بالنسبة إليه، لا ينفي بحكم الضرورة علماً انه قد يكون دافعاً يقوى ويضعف بفضل الظروف المتعلقة به ـ انتفاء الرغبة باستغلال أحدهم الباقين ـ بعضهم أو جميعهم.

هذا فيما يتعلّق بالربط بين المقدمتين والاستنتاج في حجة روسو المدروسة.

وكأني بروسو فضلاً عن ذلك، يربط بين المقدمتين الأولى والثانية. التنزل المطلق، وتساوي الجميع بالنسبة إليه. كان بامكان نظرية لوك أو نظرية هوبس ان تحقق المساواة بين المواطنين وبالنسبة للتنزل غير المطلقْ ـ التنزل الجزئي. ولكن هذا لم يرضِ روسو. ينشأ من هذين النصّين، حسب روسو، بعض المشاكل السياسية والاجتماعية. ليتحاشاها، وضع روسو المقدّمة الأولى بصيغة التنزُّل المطلق.

ويبدو انه يعتقد ان هذا التنزل المطلق هو ادعى لتحقيق المساواة بين المواطنين: «ان الشرط متساوٍ نحو الجميع ما وجب كل واحدٍ نفسه بأسرها».

فهل صَحّ ظن روسو؟

تحوم حول صحة هذا الظن شُكوك كثيرة مبُررة.

يتساوون «بالتنزل المطلق» مهما عنى هذا «التنزل المطلق» فكرياً، أيْ اسمياً فحسب.

أما عملياً، وفي ظروف كالظروف التي نعرفها تحيط بالناس وتتغلغل في داخلياتهم، فهذا أمرٌ غير مأمون ـ بل هو بالأحرى أمر كثيراً ما تخطيء حسابات الحقل فيه حسابات البيدر. خذ مثلاً على ذلك من حياتنا المعيوشة وافترض، الآن ـ اننا نعرف بالضبط ما يعني «التنزل المطلق» وسيتبينّ عن كثب أنّه مفهوم لا مغزوي، ـ واننا نطلب من احدهم ان يتنزل «تنزلاً مطلقاً» فما هو الشيء الذي تطلبه منه؟ وهب انه، بعد مدّة، جاءنا قائلاً انه فعل ما طلبناه منه، فكيف نتأكد من صحة ادعائه؟.

لنعتبر ان «التنزل المطلق» يعني تنازل الانسان عن كل ما يملك. فهل هذا يوفر لروسو شروط مقصده؟ تحقيق التساوي بين اثنين أو أكثر يقومان به؟ لا ـ اللهم إلا اذا كان ما يملكانه أو يملكونه متساوياً قبل هذا التنزل. التساوي بالفقر المدقع ليس شرطاً ضرورياً وكافياً لتحقيق المساواة ـ خصوصاً عندما يكون هذا التحقيق مقدمة «لانتفاء الرغبة» عند الانسان، أي انسان، باستغلال غيره. قد تكون هذه المساواة، بحد ذاتها، دافعاً لذلك الاستغلال.

فالربط الروسوي الثاني بين مقدّمة «التنزل المطلق» ومقدّمة «تساوي الجميع» يتعثر هو بدوره ولا يحقق هدف روسو إلا في حالات خاصة جدّاً وقد تكون شواذان اجتماعيّة أكثر مما هي قواعد.

«والتنزل المطلق» مطلب غيرِ عملي. ويتبين ان روسو، وعبر عملية متذاكية، يجعله

مقدّمة لنتيجة رابحة، فكانه، به، يلعب لعبة رياء.

وعلى الرغم من ان سيبة هذه الحجّة الروسوّية لا تثبت بشكل يخدم غايات روسو - خصوصاً بادعاءاتها الايجابية، فإن هاجس روسو يبقى هاجساً اصيلاً لا بد من التصدي له من قبل من يهندس للاجتماع الانساني راغباً بانتقال الانسانية جمعاء من درجة على سلم التطور المدني إلى درجة أعلى وارقى.

ايثار الانسان نفسه على غيره طبيعة انسانيّة.

أن تطلب انتفاء وجودها هو مطلب، في سياق ما نعرفه عن طبيعة المجتمع والإنسان، يكاد ينزلق في مهاوي اليوثوبيته .

وهب انه ليس باليوثوبي يبقى من الاعتبارات التي تستدعي الدراسات طويلة النفس لتقرير ما اذا كان هذا المطلبْ: - انتفاء وجود حب الذات هذا مطلباً مشروعاً اجتماعياً أم لا. ذلك لأن لوجود هذا الحب نتائج كثيرة ايجابيّة حضارية. ولسنا، بدون تساؤل ودراسة، بمتأكدين من حكمة القضاء عليها.

يبقى السؤال الهام سياسياً واجتماعياً: كيف التخفيف من سيئات حب الذات هذا؟ - هذا إذا كان القضاء عليها، **لا القضاء عليه**، كلياً ليس في متناول يدنا؟.

تجعَل التعَاقد الاجتماعي عمليَّة رَابحَة

والمساواة هي أبرز الاسباب التي تجعل التعاقد الاجتماعي عملية رابحة.

«وبما ان المتنازل من الفرقاء عن حق يكتسب، بفعله هذا، مقابل ذلك الحق عينه على جميعهم، فانه يظفر، بذلك، بما يعادل جميع ما يفقد. وزيادة عن ذلك يحصل، وبفضل الفعل ذاته، على قوة لحفظ ما يملك»[1].

مِن خاصيّات الارادة العَامّة بالمقابلة مَع الارادة الخاصَّة

وفضلاً عن ذلك تكون المساواة خاصية جوهرية من خاصيات الارادة العامة:

«والواقع انه اذا كان لا يتعذر توافق الارادة العامة والارادة الخاصة في نقطة ما، فانه من المستحيل (*)، على الاقل، ان يدوم هذا التوافق ويثبت. لان الارادة العامة تميل إلى المساواة والارادة الخاصة تميل إلى التفضيلات بطبيعتها. وأكثر من ذلك استحالة (*)

---

(1) جان جاك رسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الاول، الفصل السادس.

* راجع الفصل السادس من الجزء الثالث من هذا الكتاب: «القانون الطبيعي الجديد» التعرّف إلى حدّة=

وجود ضامن لهذا الاتفاق. ذلك لانه، حتى عندما يجب ان يوجد، يكون نتيجة المصادفة أكثر منه نتيجة الصنعة»[1].

«لا يحق للسيد مطلقاً ان يحمّل احد الرعايا أكثر مما يحمّل الآخر»[2].

«ومهما تكن الجهة التي نقترب منها إلى المبدأ، فاننا نصل دائماً إلى ذات النتيجة. ان الميثاق الاجتماعي يجعل بين المواطنين من المساواة ما يلزمون انفسهم معه بذات الشروط وما يجب ان يتمتعوا معه بذات الحقوق. وهكذا فكل عقد سيادة، ونعني بذلك كل فعل صحيح وشرعي للارادة العامة، **يلزم جميع المواطنين أو يساعدهم بسواء**، وذلك عن طبيعة الميثاق»[3].

فالارادة العامة، اذن، هي عامة بمعنى انها تنشأ عن ارادة الجميع بالتساوي[4]. وتنطبق على الجميع بالتساوي. فالمساواة، فضلاً عن انها مصدر الارادة العامة، بلغة مبتورة، وغايتها النهائية، هي أيضاً جوهرها.

وربما تخلصنا من كثير من ظلال سوء التفهم لها لو سميناها الارادة المساوية بدلاً من الارادة العامة.

منْ جَوهَر القَانون

ولما كان القانون تعبيراً شرعياً وصحيحاً عن الارادة المساوية أو العامة كانت، للمنطق ذاته، المساواة من جوهر القانون. فهي صفته المميزة. فبينما يعالج القرار الرسمي أموراً خاصة معينة، يعتبر القانون القضايا والأشخاص قضايا عامة وأشخاصاً بالتجريد - أي على قدم المساواة وبدون تمييز بينهم[5].

وَفَاءٌ بوَعْد

ومن هنا يتبين ان تركيز روسو على مفهوم المساواة يساعده على ان يفي بوعده الذي

= ومدى التناقض بين تعاليمنا وآراء روسو بالنسبة لهذه القضية». وقد يفيد القارىء ان يرجع أيضاً إلى الواقعية السياسية للمؤلّف دار النهار للنشر بيروت 1970 القسم الرابع، الفصل الثامن، المقطع 3 - أ - II - «المصدر الافضل للالزام هو الالتزام» ص 161.

(1) جان جاك رسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الاول.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيد لنا).

(4) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع والفصل السادس.

(5) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

قطعه، والذي ميزه في تاريخ الاجتماعيات الأدبية عن كانط، والذي خلق له في العقد الاجتماعي بعداً جديداً لمشكلته الرئيسية. ذلك هو الوعد بالربط الذي لا تفصم عراه بين المنفعة والعدالة [1].

«وليست التعهدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية الزامية الا لأنها متقابلة. ومن طبيعتها انها لو انجزت لم يتمكن الانسان من ان يعمل في سبيل الآخرين من غير ان يعمل في سبيل نفسه. ولم تكون الارادة العامة صائبة دائماً؟ ولم يريد الجميع سعادة الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً؟ اذا لم يعن الشخص نفسه بتعبير «كل واحد» ويفكر في نفسه عند التصويت من أجل الجميع؟ هذا يثبت كون المساواة في الحقوق، وكون فكرة العدل التي تنشأ عن هذه المساواة يشتق من ايثار كل واحد نفسه، فهو بالتالي يمد جذوره في طبيعة الانسان ذاتها. وهذا يثبت وجوب كون الارادة العامة عامة في اغراضها وجوهرها لتكون هكذا في الحقيقة، ووجوب صدورها عن الجميع لتطبق على الجميع، وكونها تفقد سدادها الطبيعي عندما تهدف إلى غرض شخصي معين» [2].

فهي المساواة اذن التي تحول المنفعة المستنيرة للانسان مبدأ عاماً للعدالة. وينبغي ان لا يغرب عن الذهن انها هي ذاتها تتطور في عملية هذه الصيرورة ذاتها.

نقد وتقييم

غير ان الحجّةْ الروسويّة هذه تنتابها مطاعن عِدّة.

الإلزامي وشرطه

السياسة الروسويّة تجعل الزاميّة التعهُّدات التي تربُطنا بالهيئة الإجتماعية مشروطة بالتقابل.

«وليست التعهُّدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية إلزاميّة إلّا لأنَّها متقابلة. فلو لم تكُنْ متقابِلةً، فما كانت الزاميّةً.

فالتقابل، بالنسبة لهذه التعهُّدات، هو الشرطُ الضروريّ والكافي لجَعْلها إلزاميّة. غير انَّ التقابُل والإلزام أمْرانِ مختلفان.

الإلزام يحصل بدون التقابل.

والتقابل لا يفرض الالزام.

---

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، المقدمة.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيدات لنا).

ويمكنك ان تقرأ تَنَاقُضاً في التعبير «التقابل الملزم».
هذا إذا اعتبرت التقابل مجرّداً من جميع الاعتبارات المرافقة له، والالزام كذلك.

إفترض أنّها قد أُنجِزَتْ.

وافتراض انجازها، حسب روسّو، كانجازها بالفعل، يُحَقِّقُ مأثرة اجتماعيّة ضخمة. «لا يتمكنّ الانسان من ان يعمل في سبيل الآخرين من غير ان يعملَ في سبيل نفسه».

ولكن هذه المأثرة الاجتماعية ليست بمأثرة على الإطلاق.

في المنزلة الأولى، ليست بوصف صحيح للواقع الاجتماعي. إنها مجرَّد توهُّم. فقد تُنْجَزُ،وقد يعمل الانسان للآخرين «من غير» ان يعمل لنفسه.

وكمثالٍ يُعْمَلُ مِنْ أَجْلِهِ، لا يصح ان يُعتمد عليه لتحقيقَ المجتمع الأمثل؟!.

«فإيثارُ كلِّ واحدٍ نفسه»، لا يقود، كما يزعم روسو، عن طريق هذه التعهدات المتبادَلة إلى النتائج الاجتماعية المبتغاة.

«ايثار كل واحد نفسه».

وهكذا يزرع روسو بذور نظامه السياسي في «ايثار كل واحد نفسه» ـ وهذا أمر غير منكور عليه.

انه لشيء طبيعي.
غير أنَّ هذا الزرعْ لا يُؤتي الثمار التي يرجوها روسو منه.
لا بطريقة عفويّة؛ ولا بحسب التنظيم الذي يقترحه روسو له ـ تنظيماً مدروساً.

ان ايثار النفس على الطبيعة، يميل إلى نشر الفوضى وعدم الاطمئنان والظلم. ولذلك ـ وهذا بعضٌ من مبررات هذه الحالة ـ يصعب ان يكون التقابل بالتعهدات مصدراً للإلزام ـ ومن بابٍ أولى، فهو لا يصِحُّ ان يكون شرطاً كافياً لذلك!.

«طبيعة الانسان»

وإذا كان صحيحاً وواقعياً ان يربط الانسانُ المنظر للسياسة تنظيره هذا بالطبيعة ـ «طبيعة الانسان ذاتها»، وقد فعل روسو ذلك، فإنه صحيح أيضاً أنَّه ليس كُلُّ ربطٌ هو ربطٌ مقبولٌ ومعقولٌ.

واذا كان ربط روسو معقولاً بمعنى من معاني المعقول، فإنه لا يمكن ان يكون مقبولاً

حتى من قِبَلِ روسو نفسه. وذلك لأنه لا يحقق، كما يزعم روسو، النتائج المرجوّة منه.

وان كان روسو قد قبل به بالفعل؛ فإن قبوله ذاك كان مبنياً، على مايظهر، على افتراضٍ خاطيء.

«ولم تكون الارادة العامّة صائبة دائماً»؟

في الواقع لا يمكن ان تكون الارادة العامة «صائبة دائماً» إلا بمعنىً هزيل جداً لا يصح ان يعتمد عليه مقياساً لسلوكيّة المواطنين: - مقياساً يُرجْع إليه لتحديد صوابيّه أو خيريّة تصرفاتهم أو عدم صوابيتها أو شريريتها.

وبمعناها الأقوى - المعنى العلمي - ليست الارادة العامة، بالنسبة لصحتها أو لخطئها بأكثر مناعة من غيرها من الارادات حتى الارادات الفرديّة.

فمن المراهقة الفكرية أنْ يعتقد روسو بان «ايثار كل واحد نفسه»، يقود، وحتى لو دُعّم وساندته الاعتبارات الروسويّة ذات العلاقة، إلى جعل هذه الإرادة مصيبة دائماً - اللهم إلا بمعنى هزيل لا يستحقّ المناقشة الجديّة.

«ولِمَ يريد الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً»؟.

وهل هذه الموضوعة الروسويّة أكثر واقعيةً من سابقتها؟.

بالعكس من ذلك تماماً. إنّها تتيه كسابقتها تماماً في مستنقعات الإفتراضيّات والتوهُّمات. ولا ترتبط بالواقع الاجتماعي، كما بالطبيعة الانسانيّة، إلا عن طريق الحلم المثالي المتمادي بالتفاؤل.

الواقع الذي يشهد التاريخ، أكثر ما يشهد، على صحته هو أن القليل القليل من ابناء مجتمع معين يريد سعادة البعض القليل القليل من ابنائه - هذا إذا ما ارادوها، وكثيراً وغالباً ما لا يريدونها، على الإطلاق.

وما التعابير «الجميع» «وكل واحد» و«دائماً» سوى التعبير المتمادي بالتفاؤل، وإنْ لغةً وشكلاً، عن المقصود المتمادي هو بدوره بالموضوعة المدروسة.

ولا يغير هذا الواقع التاريخي اعتبارُ روسو «ايثار كل واحد نفسه» مصدراً للتصرفات الانسانيّة. في الواقع قد يزيد هذا الاعتبار التنظيم الروسوي فوضى وغموضاً بدلاً من ان يساعده على تحقيق النظام والدقة.

«التصويت من أجل الجميع»؟

وهل عرف التاريخ عادة التصويت من قِبَل البعض - إلا على سبيل الاستثناء -

«من أَجْل الجميع»؟ واذا ما عنى الشخص نفسه بتعبير «كل واحد» زاد في صعوبة تحقيق ما يرجوه روسو، بدلاً من ان يهوّن هذا التحقيق.

ومن هنا تُخْفِقُ حجّة روسو هذه كما اخفقت سابقاتها!.

«المساواة في الحقوق»

ولّما سقطت حجج روسو، كما تبيّن، فمن المنطقي ان تسقط موضوعة روسو القائلة: «هذا يثبت كون المساواة في الحقوق. . . يشتقُّ من ايثار كل واحدٍ نفسه».

«فكون المساواة في الحقوق»، اذن، «يُشتق من ايثار كل واحد نفسه» هو من مخلوقات المخيّلةِ الروسويّة. ولا ترتبط ببرهان الاثبات، كما لا ترتبط بالواقع التاريخي، إلا بخيوطٍ واهية جدّاً من التوهم.

ان المساواة، في الحقوق كما في غيرها، ترتبط «بايثار كل واحد نفسه»، ولكن لا عن طريق التوهم، ولا عن طريق المنطق، بل عن طريق التصرّف المستند إلى مبدأ الكفاءة ومتطلبات الانجازات لا التمنّي.

وتبقى عمليّة ضخمة وذات مسؤوليات جمة ان تجعل من هذا الارتباط قانوناً عمرانياً ساري المفعول بصفة مستمرّة ودائمة.

«فكرة العدل»

وتنشأ عن فكرة المساواة تلك «فكرةٌ للعدل». ولكنها تحتاج، فضلاً عن ذلك، إلى مساندة اعتبارات كثيرة وذات أبعاد اجتماعية وغير اجتماعية.

ولكن، وقبل الدخول في بحث تلك الاعتبارات، ينبغي لفت النظر إلى أن الانتقادات التي وُجّهَت إلى فكرة المساواة، كما سبق وتبيّن، تُوَجَّه، وبنفس القوّة المنطقيّة، إلى «فكرة العدل» كذلك.

«الوجوب والوجود»

ويعتقد روسو، فضلاً عن ذلك، أنه هكذا «اثبت» «وجوب كون الارادة العامّة عامّة في اغراضها وجوهرها لتكون هكذا في الحقيقة».

غير ان الوجوب شيء والوجود شيء آخر.

واثبات احدهما، عن طريق الآخر، يتطلّب الكثير الكثير من الأمور. وليس التصور والتوّهم من عداد هذه الأمور.

«فوجوب كون الارادة العامة عامة في اغراضها وجوهرها» هـو شيء مختلف تماماً عن «كونها هكذا في الحقيقة» ولا يفرض هذا «الوجوب» ذلك «الكون» أو الوجود بأيـة طريقة من طُرُق الفرض.

ولذلك يبقى التصور الروسوي تصوراً وحسب.

وقد تكون له حسناته، تصوراً وحسب. غـير أنَّ روسو لا يكتفي بـذلك. بـل يتعدى حدود تصوراته الشرعية، كما يتصدّى حدود البرهان المسؤول، عندما يذهب إلى انه، «هذا»، «يُثبت» ما يذهب إليه.

وهو، في الواقع، لا «يثبت» شيئاً.

إنه، بالأحرى، يعرض مجموعة من التصورات والاقتراحات.

وبهذا المعنى، فهي تثير الفكر وتحرّض على التمحيص والاستقصاء!.

«وجوب الصدور وشرعيّة التطبيق»

ومن فصيلة الخطإ ذاتها ـ الفصيلة التي سبق ذكـرها ـ عـدم التمييز بـين الوجـود والوجوب ـ يُعْتَبَرُ تبني روسو لا «لكون الارادة العامة» و «لوجوب كونها عامة» فحسب، بل وكذلك، «وجوب صدور الارادة العامّة عن الجميع لتطبق على الجميع» ـ أي لتطبيقها فعْلاً على الجميع.

قد تتفهّم فكرة روسو لو قال، وربما هذا هو مقصده، ان صدور الارادة العامة عن الجميع يجعل تطبيقها على الجميع مشروعاً.

غير ان هذا لا يفيد الغاية الروسـويّة بشيء.

ويجب ان تصدر الارادة العامّة عن الجميع. غير ان روسو يعرف ان هذا الوجوب لا يعني، ومن باب أوْلى لا يفرض، صدورها هكذا بالفعل.

ولذلك، تخسر شرعيتها وقوتها التنـظيميّة.

«السداد الطبيعي»

غير ان روسو نفسه لم يَلْحظ هذا العجز في نظريته. ام إنّه لحـظه، ولم يحفل بلفت الأنظار إليه؟!.

همه كان موجَّهاً إلى صوب مغاير: «وكونها تفقد سدادها الطبيعي عندما تهدف إلى غرض شخصي معين».

فالسداد الطبيعي للارادة العامة يتهدَّم وينهار بفعل جعلها «تهدف إلى غرضٍ شخصي معيّن».

والواقع هو أنَّ هذه النصيحة يصح ان تُعتَبر نصيحة قيّمة للمهندسين الاجتماعيين. ولو اكتفى بها روسو نصيحة وحسب لكان رفع من مستوى تفكيره ـ علمياً وواقعياً.

ولكنه أرادها، وبهذا نفخ بالون مدعاه إلى حدّ جعله ينفجر معه، حجّة قويّة في برهان إثْباتي قوي!.

«استخلاصٌ وعبرة»

توهّم روسو انه اثبت مجموعة من الموضوعات السياسيّة الهّامة.

وبعد البحث والتدقيق يتبين لنا ان جميع حججه ساقطة لا تستقيم بحدٍّ ذاتها، وبالتالي تخفق في ان تدعم ادعاءاته.

العبرة؟ انَّ العقل الإنساني، وهذا مَثَلٌ وحسب على صحة هذه الموضوعة، يلعب على نفسه، وبالتالي على الانسان صاحبه، ألاعيب متنوعة.

فالعقل، العقل الانساني بمعناه العام والغامض هذا، ليس كما يدّعي البعض، « ميزاناً أميناً » .

أما الاستخلاص الذي نتهي إليه والمتعلّق بالنظام الروسوي السياسي فهو ان مجموعة الآراء الروسوية المطروحة على المعالجة في المقطوعة المدروسة ليست لا نظريات بالمعنى المؤتمن ولا براهينها براهين مستقيمة المنطق مدعومة بالبينات. إنها، وتبقى لها هكذا بعض الفائدة بحد ذاتها بصفتها تنم عن عمق نظر وبالنتائج التي قد تستتبعها، مثيرة في عقول المهتمين بشؤون الاجتماع الانساني، تساؤلات واستقصاءات، أطروحات جديدة ومفترضات قد يتسنى لها ـ عبر معالجة بعض العباقرة لها ـ ان تثبتَ أقدامها على أرض الواقع الانساني موّجهاتٍ ذات فعالية.

جُزء من المَصلحَة العَامّة

وتكوّن المساواة، كما رأينا، ومع الحرية، المصلحة العامة. وفي السياق ذاته رأينا ان المساواة، في رأي روسو، هي أسبق بالأهمية الوجودية والمنطقية من الحرية. اذ بمعزل عن المساواة لا يمكن ان توجد الحرية.

والحريّة، في مذهبنا، أولى بالوجود وبالأهمّية بصرفِ النظر عن وجود أو عدم وجود المساواة.

السَبَب الدَافع للهَيئة السّيَاسيَّة

وكما ان المساواة لا يستغنى عنها في عملية تحقيق الحرية، كذلك لا يستغنى عنها في عملية منح «الهيئة السياسية حياة وحركة» [1].

كائنة ما كانت الحالة، وهذه بعض ظواهرها، نستنتج ان روسو تغلبت على تفكيره عقدة (Obsession) المساواة. اذا كان قد دعي، وقد دعي بالفعل، فيلسوف الحرية [2] فينبغي ان يدعى، وقد يدعى عن حق ولا شك، لأسباب أوجه ومبررات أقوى [3]، فيلسوف المساواة [4].

السعي وَراء السّعادة

ليست هنالك بينات نعرفها تدل على اهتمام روسو بالسعي وراء السعادة، **حقاً طبيعياً للانسان**، في الحالة الطبيعية. ربما كان ذلك الاهمال لحق الانسان في السعي وراء السعادة نتيجة لاهتمام الانسان الطبيعي بمشاغل وجودية أهم من هذا الحقّ واسبق.

أما في الحالة المدنية فهنالك بعض التوريات والاشارات غير المباشرة التي تبين ان **العقد الاجتماعي** لم يهمل تماماً هذا الحق:

«ولم يريد الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً» [5].

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل السادس عشر.

(2) آ ـ ج.د.هـ. كول في مقدمته لكتاب جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي والمطارحات** لندن، 1932 ص 18:

« يتخذ روسو موقفه منطلقاً من طبيعة الحرية الانسانية. ويسند إليها كل نظامه السياسي.»

ب ـ ليوستروس **الحقوق الطبيعية والتاريخ** شيكاغو 1953 ص 279.

ج ـ الفرد كوبان في كتابه **ادمون بيرك والثورة ضد القرن الثامن عشر** لندن929 ص 44.

(3) لقد اصاب جورج سابين بتصنيفه روسو احد قواد الفكر الديمقراطي الذين يميلون به إلى التقليد المساواتي. « التقليدان الديمقراطيان » **المجلة الفلسفية** المجلد 61، سنة 1952 ص 463.

(4) آ ـ فيما يختص بمفهوم روسو للمساواة الادبية راجع **العقد الاجتماعي** الكتاب الاول، الفصل التاسع.

ب ـ ويقدم لنا الكتاب الثاني الفصل الحادي عشر من **العقد الاجتماعي** التعريف العام التالي للمساواة:

« أما المساواة فلا ينبغي ان نعرف بها ان يتساوى الجميع تساوياً مطلقاً بدرجات السلطة او الغنى. أما التساوي بالسلطة فيعني انها لا تصل إلى حد يمكن ان تستعمل معه تعسفياً أو طغيانياً بل تخضع ممارستها للمراتب والقوانين. وأما التساوي بالغنى فيعني ان لا يصل أي مواطن إلى حد من الثروة يمكنه معه ان يشتري مواطناً آخر، وان لا يصل مطلق مواطن إلى درجة من الفقر يضطر معها إلى بيع نفسه ».

(5) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

فهـذه اشارة، صـريحة، ولـو مقتضبـة، إلى ان الانسـان، حسب روسو، يسعى بالفعل وراء السعادة.

الأمر الاهم في هذا السياق هو سياق هذه الفكرة الروسوية.

لقد سبق وأشرنا إلى وعده بربط النفع بالعدالة ربطاً لا تفصم عراه [1]. واشرنـا أيضاً إلى انه، على الأقل بشكل يقتنع هو به، يحقق هذا الوعد وفي هذا السياق بالذات. فالسعي وراء السعادة وجذوره في تربة الطبيعة الانسانية يعبر عنها «ايثار الانسان نفسه» يهيء لروسو، على ما يبدو، شرط الربط بين المنفعة والعدالة. ويشد القانون هذا الربط موثقاً وشائجه، ثم المساواة.

وفضلاً عن ذلك فهو يقدم، بفضل هذا الربط الموثّق، تبريراً للاعتقاد الذي يجاهر به بلا هوادة بان الارادة العامة هي دائماً صائبة الحكم.

ويجمع، فوق ذلك، بين المساواة والسعادة موثقاً، بـذلك، العـلاقة بـين الارادة العامة وحق من الحقوق الطبيعية للانسان.

فالسعادة، إذن، تنبع من طبيعة الانسان. وفي اطار عام للتنظيم السياسي المخطط تخطيطاً دقيقاً وحذراً، يتبين ان التمتع بها وتحقيقها هما عملية تعاونية منسقة لأمور وقيم كثيرة. منها وربما أهمها العدالة والمنفعة ـ تشد بينهما وشائج قربى لا تنقطع.

فهل هذا حق طبيعي في رأي روسو؟ لا يتعرض روسـو إلى هذا السؤال مبـاشرة وبشكـل واضح في **العقـد الاجتماعي**. ولكن، عـلى ما نعتقـد، بقدر مـا يكون تحقيق السعادة شرطاً جوهرياً لتحقيق الانسان طبيعته وانسانيته، بذلك المقدار بالذات ينبغي ان يكون السعي وراء السعادة حقاً طبيعياً للانسان في نظامه. أوليس روسـو من المفكرين المجاهرين بصحة المبدأ القائل: «من يُرد الغاية يرد الوسائل المساعدة على تحقيق تلك الـغايـة»؟ [2] وقد ذهب روسو، فوق ذلك، إلى القول بحق كل منـا فيها هـو ضروري له [3].

---

(1) راجع:

آ ـ «المساواة» مقطع «وفاء بوعد» من هذا الفصل.

ب ـ «البعد الاول لمشكلة روسو» من الفصل الثالث من هذا الجزء من هذه الدراسة.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الخامس:

«غاية المعاهدة الاجتماعية هي سلامة الطرفين المتعاقدين. ومن يرد الغاية يرد الوسائل ايضاً، وهذه الوسائل ملازمة لبعض المخاطر، ولبعض المهالك كذلك».

(3) «أجل، ان لكل انسان، وبحكم الطبيعة، حقا بما هو ضروري له». **العقد الاجتماعي**، الكتاب الاول، الفصل التاسع.

من المستبعد المستغرب، اذن واستنتاجاً مما سبق، ان لا يكون السعي وراء السعادة حقاً طبيعياً باعتبار روسو.

الملكيَّة الخاصَّة

كان السؤال: كيف يدافع الانسان عن ملكيته؟ عنصراً من عناصر المشكلة الأولية التي يجابهها روسو في **العقد الاجتماعي**. وقد أشار إلى صُعُدٍ ثلاثة في عملية هذا الدفاع:

«وحق المستولي الأول، وان كان أكثر حيوية من حق الاقوى، لا يصبح حقاً حقيقياً الا بعد توطيد حق التملك واستقراره. أجل، ان لكل انسان، وبحكم الطبيعة، حقاً بما هو ضروري له، **غير ان العقد الايجابي الذي يجعل الانسان مالكاً لمال ما**، يبعده عن كل شيء سواه. وهو اذ ينال نصيبه يقتصر عليه مدافعاً عنه ومتنازلاً للجماعة عن حقه بالمطالبة بأكثر. هذا هو السبب الذي يجعل حق المستولي الأول، الحق الذي هو حق بالغ الضعف في الحالة الطبيعية، جديراً باحترام كل انسان مدني» [1]

ثَالِثة المَرَاحِل

فلدينا، حسب روسو وحسب مراتب القوة الملزمة للاحترام، حق الأقوى، وحق المستولي الأول، وحق التملك الايجابي.

وهكذا نرى مراحل ثلاث في عملية تطور حق الملكية، وتذكرنا هذه المراحل بمقابلاتها في تطور الحرية عنده. ونرى كذلك ان الحياة السياسية لا تضعف هذا الحق، حسب روسو، بل تعمل جاهدة على تقويته. وتتردد هذه الفكرة ذاتها فيما يلي.

«. . . ان الجماعة اذ تقبض على اموال الافراد، هي أبعد ما تكون عن اغتصابها، **وانما تضمن لها تصرفاً شرعياً فتحوّل الغصب إلى حق صحيح والتمتع إلى تملك**. وهكذا يكون المالكون، وبعد تنازلهم للجمهور عن عطايا كثيرة، قد كسبوا، بلغة ما، جميع ما أعطوه وأكثر ـ بصفتهم مستودعين للمال العام، وبفضل احترام حقوقهم من جميع أعضاء الدولة، وبفضل دفاع الدولة بجميع قواها عن هذه الحقوق ضد المعتدي الاجنبي» [1].

فالتعاقد الاجتماعي، إذن، يحول الحق الطبيعي للأقوى، إلى حق المستولي الأول، ومن ثم إلى حق التملك. ويحصل هذا التطور، منسجماً مع واقع المجتمع الذي يتمتع هو بدوره، بسلطة محدودة على الملكية وان زادت هذه السلطة عن سلطة أي فرد من أفراد المجتمع.

«ومهما يكن الوجه الذي يتم به اكتساب الناس للأرض التي تتوزع بينهم، فان حق

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الاول، الفصل التاسع. (التوكيدات لنا).

كل فرد على عقاره الخاص يكون تابعاً دائماً لحق الجماعة على الجميع. وبدون هذا الشرط لا تستقر الرابطة الاجتماعية ولا تقوى السيادة فعلاً على ممارسة سلطانها»[1].

عَودَة إلى الوَاقعيَّة

والتبرير الذي يقدمه روسو عند هذه النقطة بالذات لتبعية حق الفرد على عقاره لحق الجماعة على الجميع، هو ذو محمل قوي وأصيل تجاه المعضلات الأولية التي نتناولها في هذا البحث ـ يزيد روسو عبر هذا التبرير سببين وجيهين واقعيين إلى لائحة الاعتبارات الواقعية التي سمحت لنا الفرص بملاحظتها. أول هذين السببين يشير إلى استقرار الرابطة الاجتماعية. فقد سبق لروسو ان اعتبر هذه الرابطة مقدسة [2]، أساساً للاجتماع ذاته [3]، وبالتالي، «أساساً لجميع الحقوق الباقية». وفي هذا السياق لا نجد أية غرابة في اصرار روسو المهتم بجعلها مستقرة. وهذا من الواقعية بمكان، كما لا يخفى.

لقد رأى روسو ان نشأة المجتمع تستند إلى وجود قاسم مشترك بين جميع المصالح المتنافرة والمتضاربة لجميع ابنائه. فاذا كان تضارب [4] هذه المصالح قد جعل نشأة المجتمع ضرورية في رأيه، فان هذا القاسم المشترك، الخير العام، أو بالاحرى جذوره الأولى في «الصلة الاجتماعية»، هو الأمر الذي يجعل حتى وجود المجتمع ممكناً.

وهكذا يتبين خطأ التهمة التي يسوقها كارل ماركس وفريدريك انجلز ضد المفكرين السياسيين. انها لا تصح حتى على روسو.

> «وبالفعل هذه المنفعة المجتمعية لا توجد في المخيلة فحسب «كالخير العام». ولكن قبل كل شيء في الواقع، بصفتها تعاضداً متبادلاً بين الأفراد الذين توزعوا العمل فيما بينهم».

> «وان لم يكن الا لان الافراد يبتغون سوى خدمة مصالحهم الخاصة فقط، وبما ان «الخير العام» هو الشكل الوهمي للحياة المجتمعية، فلسوف يفرض هذا الأخير عليهم

---

(1) المرجع ذاته. من هذه الكوة تُطِلُّ الاشتراكية على فكر روسو.

(2) « اما النظام الاجتماعي فهو حق مقدس. وهو هو الاساس لجميع الحقوق الباقية ». **العقد الاجتماعي**، الكتاب الاول، الفصل الاول والفصل التاسع.

(3) آ ـ والعنصر المشترك لجميع هذه المصالح المختلفة هو ما يشكل الرابطة الاجتماعية. ولو لم توجد نقطة مشتركة تربط بين هذه المصالح المختلفة المشتركة جميعها لما وجد المجتمع. **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الاول.

ب ـ « كل ما يهدم الوحدة الاجتماعية هو بلا قيمة ».

العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثامن.

(4) جان جاك روسو **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الاول.

فرضاً كمصلحة غريبة و «مستقلة» عنهم و «كمنفعة عامة» و «خاصة» و «مستهجنة» [1].

فالخير العام في تاريخ الفكر السياسي اذن، ليس، كما زعم كارل ماركس وفردريك انجلز، إما «الشكل الوهمي للحياة المجتمعية» واما «وليد المخيلة فحسب». انه لدى روسو على الأقل، الاساس الذي لولاه، لما وجد المجتمع أصلاً. والتفكير في المجتمع وفي طرق تنظيمة ينبغي ان ينطلق، استطراداً، من هذا الواقع.

المهم هو ان التنظيم الاجتماعي، ومن هنا مهمة التنظير الاجتماعي والسياسي، يجب ان يعمل على تقوية هذا القاسم المشترك، حيث يوجد، وعلى شد حباله إلى سفينة الحكم بشكل يحفظ الدولة ويؤتي المواطنين مغانم وافرة.

ويرى روسو ان من هذه الوسائل المقوية للتنظيم الاجتماعي والصلة الاجتماعية أساس المجتمع، تبعية حق كل فرد على عقاره لحق الجماعة على الجميع. وفي هذا الاقتراح ما فيه من الواقعية. ان هذا لمما يقوي الرابطة الاجتماعية، حسب روسو، فيدعم الاستقرار.

ولا تقف واقعية روسو عند هذا الحد ـ تبقى السيادة، في رأيه، وبمنأى عن هذا الترتيب المقترح، عاجزة فعلاً عن ممارسة مسؤولياتها.

أما السبب الثاني الذي يفرضه روسو على ملاحظتنا فهو سبب يدور حول نقطة معتقد هي، مع روسو، همزة قطع في تاريخ النظرية السياسية التقليدية، وعلى الخصوص مع تاريخ الاعتقاد بالحقوق الطبيعية. فالسيد، حسب ما تبين لنا لحد الآن من دراستنا لمقترحات روسو، لا يحتاج إلى اعطاء ضمانات للاعضاء المواطنين في المجتمع. ويظهر ان هذا الأمر لا يكفي، لدى روسو، لتحقيق النظام السياسي المرجو تحقيقه. ليتم ذلك ينبغي ان يعطي هؤلاء الاعضاء السيد بعض الضمانات. لتدعيم هذه الضمانات أو للاستعاضة عنها، فيما لو لم تتوفر لسبب ما، يسيطر السيد عليهم مداورة، أي بسيطرته ولو جزئياً على عقاراتهم وأملاكهم الخاصة.

> «وبامكاننا ان نتخيل كيف أصبحت أراضي الأفراد. . . أرضاً عامة وكيف ان حق السيادة، ممتداً من الرعايا إلى الأرض التي يشغلونها، يصبح دفعة واحدة حقاً حقيقياً وشخصياً. وهكذا تجعل الاشخاص أكثر تبعية واتكالاً، والقوى التي يتصرفون بها ضوابط تضمن ولاءهم. ولم يشعر بهذه الحسنات على ما يظهر قدماء الملوك الذين لم يدعو ملوك الفرس. . . والمقدونيين الا لاعتبارهم انفسهم، كما يلوح، رؤساء الناس أكثر منهم

---

(1) ك . ماركس .وف . انجليز الايديولوجية الجرمانية نيويورك 1847 ص 22و 23و 24 .

سادة البلاد. واذكى من أولئك وألبق ملوك العصر الحاضر الذين يدعون انفسهم ملوك فرنسة واسبانية وانكالترا... **وهكذا فهؤلاء يوقنون بانهم، اذ يسيطرون على الأرض، يسيطرون بذلك على سكانها»** [1].

بينَ العجْز وَالطغيَان

ويعيد هذا المقتبس اصداء حجة من الحجج التي استخدمها روسو في معرض رفضه للنظرية التقليدية للحقوق الطبيعية. الشراكة الاجتماعية، قيل حينذاك، قد تضعف، بسبب ذلك، فتصبح غير ذات فعالية أو تقود إلى فوضى الطغيان.

أما الآن فاننا نرى روسو، وبعد ان حاول جاهداً، ومن زاوية واقعية، ان يمنع كون تلك الشراكة أو بالاحرى صيرورتها، طغيانية، يعود، فيحاول، جاهداً أيضاً، ومن زاوية واقعية كذلك، ان يمنع صيرورتها عاجزة. فهو هنا، بكلمات مغايرة، يجذف بقارب فكره السياسي في اتجاه يتجنب خطرين متقابلين: ـ سيللا [2] العجز وكا. .ديس [3] الطغيان.

وربما أغري احدهم، كما أُغرى أنا الآن، في ان يرى في هذه المحاولة الروسوية .ينة اضافية لاسناد الرأي القائل بأن روسو يُصِرُّ، وبواقعية بينة، على قوة الاكراه الحقيقية.

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الاول، الفصل التاسع (التوكيد لنا).

,Scylla Charibdes (3'2)

في الاساطير اليونانية، هما اسما صخرتين جبارتين لا تكتب السلامة إلا للبحار الماهر الذي يتمكن من السيطرة على مركبته حتى لا تصطدم بايهما فتتحطم وتهلك.

الفصل الحادي عشر

مُرُونة الحُقوق الطبيعيَّة

يصبح واضحاً، استنتاجاً، ان موارد الانسان الطبيعية، حقوقه الطبيعية، قد تطورت حسب روسو تطوراً كبيراً. بامكانك ان تدعوها الآن - اذا شئت، حقوقاً اجتماعية [1]. ولكن هل تقدر ان تقول، عن حق، بأنها يشملها الحرم الكنسي؟ أو انها ضاعت؟ أو انها تعاني، على يدي روسو، من أزمة خطيرة؟ طبعاً لا. ان تطورها على يديه، أكسبها، في رأيه، مناعة وقوة:

«رئي انه ليس بصحيح وجود أي تنزل حقيقي من قبل الافراد في التعاقد الاجتماعي [2]. وذلك لأن الوضع الذي صاروا إليه نتيجة هذا التعاقد هو وضع أفضل، في الحقيقة، من الذي كانوا عليه قبلاً. فبدلاً من ان يقوموا بمجرد تنزل أو مبايعة، انهم، في الواقع، قاموا بمبادلة رابحة. فقد بدلوا بطراز للحياة أكثر صلاحاً وأعظم استقراراً نمط حياة متقلباً غير ثابت. وفازوا بالحرية بدلاً من الاستقلال الطبيعي. وظفروا بحق يجعله الاتحاد الاجتماعي منيعاً مكيناً بدلاً من قوتهم التي يمكن الاخرون ان يتغلبوا عليها. وتحمي الدولة باستمرار، حياتهم التي وقفوها عليها. فاذا ما خاطروا بها دفاعاً عن

(1) ليو ستروس - **الحقوق الطبيعية والتاريخ**، شيكاغو 1953ص 276 .

(Léo Strauss , **Natural Rights and History** ,Chicago , 1953 , P. 286) .

(2) لولا التمييز بين المهمّة التعبيريّة للغة والمهمّة الوصفيّة لصحّت مهمة الدخول في لعبة غير برئية - المناوره - على روسو عند هذا المنعطف من تفكيره - خصوصاً عندما نتذكر انه طلب من المتعاقدين، للدخول، عبر التعاقد، في النظام السياسي الذي يقترحه، ان يتنازلوا عن جميع حقوقهم .

لدولة، فانهم، بذلك، لا يصنعون أكثر من ان يردوا اليها ما كانوا قد أخذوه منها. وانهم في هذه الحالة لا يفعلون أكثر مما كانوا يفعلون، غالباً ومع مجازفة أعظم شدة، في الحالة الطبيعية التي يخوضون فيها معارك لا مفر منها معرضين حياتهم للهلاك، دفاعاً عن وسائل حفظها» [1].

وفضلاً عن ذلك، يتحسس الدارس المدقق في **العقد الاجتماعي** علاقة وثيقة ومنسجمة، نظرياً على الأقل، بين نظرية روسو المبتكرة في الحقوق الطبيعية ونظريته المساوية لها بالطرافة والابتكار في سلطة الارادة العامة العليا.

هذه العلاقة، كأكثر ما نصادفه في **العقد الاجتماعي**، هي علاقة تطورية: لذلك يصعب وصفها بدقة وامعان وصفاً صحيحاً. بقصد الاحتيال على هذه الصعوبة نركّز تفكيرنا على صعيدين مختلفين من مجموعة عديدة من الصُعُد التي تمر عبرها هذه العملية التطورية.

التوافق بَينَ الالزام والالتزام

الصعيد الأول هو الصعيد حيث يتوصل الانسان، بطبيعة نضجه الاجتماعي، والمجتمع، بحكم تنظيمه على أسس صالحة وسليمة، إلى التوفيق التام بين ما يرى الانسان طوعياً انه من مصلحته القيام به وبين ما يرى المجتمع، بأعين المسؤولين عن تنظيمه، ان يقوم به ابناؤهُ من أعمال.

اننا نصف واقع الانسان على هذا الصعيد بالتوافق التام بين الالزام والالتزام. وقد بيَّنا في مواضع مغايرة [2] لهذا، انه بالامكان اتخاذ هذا التوافق مقياساً لدرجة المدنية التي يتوصل إليها مجتمع ما أو انسان.

وهنا نرى ان التوافق بين الارادة العامة بلغة روسو، أو فكرة الالزام بلغتنا، وحرية الانسان الفرد المسؤول بلغة روسو أو فكرة الالتزام عندنا، هو توافق تام لا تشوبه شائبة.

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(2) راجع للمؤلف: آ ـ **الواقعية السياسية**، طبعة اولى، دار النهار للنشر، 1970، او طبعة ثانية فريدة ومنقحة، (مجد) بيروت 1980.

ب ـ **محاضرات في تاريخ الفكر السياسي للعصور القديمة والوسطى**. بيروت 1967. كلية الحقوق والعلوم السياسية. الجامعة اللبنانية. المقدمة.

ج ـ «المواقف الحاسمة»، **العدالة**، عدد ممتاز، بيروت، 1970.

د ـ «الأخلا والمجتمع»، طبعة ثالثة، بيروت، 1978.

ويظل هذا التوافق مثالاً يقتدى به ويستضاء بنوره أكثر منه وصفاً لواقع اجتماعي سياسي. المهم من ذكره، انه، وعلى كونه مثالاً يصعب تحقيقه، مثال ذو علاقة علمية وثيقة بواقع حياتنا السياسية وبالتالي بواقع التنظيم السياسي الذي نود تحقيق مبادئه.

تنَافُر الالزامَات والالتزامَات

أما الصعيد الثاني الذي نود الاشارة إليه، فهو الصعيد المتعدد المراحل ـ حيث تخفق الارادة العامة، او الالزام، وحرية المواطن، او الالتزام، في ان تتوافقا. عندها وعلى أرقى المراحل يمكن التعبير عن العلاقة بينهما، بالصيغة التالية.

ان تغييراً بأية من فريقتيها يملي تغييراً في فريقتها الثانية. بكلمات أدق وأكثر تخصيصاً، ان التغيير باحدى الفريقتين هو نسبة معكوسة (Inverse Ratio) للتغيير بالفريقة الثانية. فبنسبة ما تزيد الأولى، تنقص الثانية. والعكس يصح عليهما.

وهذه الصيغة ذاتها، وباللغة هذه، لا تصح الا في أرقى مراحل هذا الصعيد الثاني المشار إليه من تطور العلاقة بين الانسان والمجتمع أو بين الحرية الفردية والارادة العامة. انها تفترض، منسجمة بذلك مع لغة التقليد السياسي ونطقه، اللغة والتقليد اللذين لا يتوانى روسو في ان يقترح عليهما بعض التعديلات، أن الفريقتين موضوع البحث للعلاقة المشار اليها تختلفان وتتنافران.

وعندما ننتقل من أرقى مراحل هذا الصعيد إلى مراحل ادنى، ولا يسع الواقعيين المعالجين لقضايا السياسة الا ان يعيروا هذا الانتقال أهمية واعتباراً، نرى ان هذا التنافر بين متطلبات الالتزام والالزام يقوى ويتشعب. عندها يصبح طبيعياً ان نقول، كما يقول روسو:

> «الواقع هو انه من المستحيل ان يكون التوافق بين الارادة العامة والارادة الخاصة دائماً ثابتاً ـ هذا مع العلم انه ليس بالمتعذر فيما يتعلق بنقطة معينة. وذلك لأن الارادة العامة تميل إلى المساواة بينما تميل الارادة الخاصة بطبيعتها إلى التفضيلات. وانما هو أكثر استحالة أن نجد ضامناً لهذا التوافق، حتى حينما ينبغي ان يوجد دائماً. وهذا، لن يكون نتيجة عمل فني، بل مصادفة عارضة» [1].

ولكن هذه الشكية المثّبطة للعزائم لا تُسْتَساغ، وان صحت وصفاً لواقع اجتماعي انساني، وسيلة من وسائل دفع الانسانية على مراقي المدنية. ومن مقاييس هذا الترقي

---

(1) جان جاك روسو **العقد الاجتماعي**. الكتاب الثاني. الفصل الاول.

عندنا هو التأليف بين الارادة الجماعية العامة والارادة الفردية الخاصة.

وروسو نفسه، ينبغي ان لا يغرب عن ذهننا، يميل إلى جمعها، هذا مع ما يلازم هذا الميل عنده من قنوط من امكانية تحقيق المثال المشار اليه في معرض بحثه للصعيد الأول المثال. ان تحقق توافقاً بين الارادة إلعامة والارادة الخاصة، وان تضمن بقاء هذا التوافق ودوامه، لهو ان تحل كثيراً من معضلات التنظيم السياسي الشائكة ـ على ما ينطوي عليه هذا المخطّط من «مستحيلات».

الحركيَّة الدَّائمة

من هنا نرى ان الفيلسوف الالماني المعاصر أرنست كسيرا يعبّر عن عمق نظر في تحريه لتفكير روسو عندما يعلن:

> «ليس ما يوصف لنا هنا معتقداً ثابتاً محدداً. انما هو بالأحرى حركة للفكر تتجدد دائماً وأبداً» (1).

ومع هذا فان ما يعبّر عنه كاسيرا هو شطر فحسب للحقيقة. ان تلك الحركة الفكرية المتجددة تجد مقابلاً يلزمها بهذا التجدد المتطور في واقع الشروط والتركيبات للعناصر السياسية التي تبغي ان تصف. انها تتجدد، بكلمة ثانية، لتساير التجدد في مجموع الواقع الذي تعبر عنه بصدق.

وفضلاً عن ذلك لا تتطور نظرية روسو في الحقوق الطبيعية بمعنى انها تَعبُرُ حدود الحالة الطبيعية إلى حقل السياسة الاجتماعية المدنية. انها تتطور استطراداً بمعنى انها، حتى في هذه الحالة الاخيرة السياسية، لا تتبلور في شكل ثابت جامد ـ شكل يمكن تحديده نهائياً عن طريق رسم خطوط واضحة بينة ثابتة.

> «والسؤال عن مدى حقوق السيد والمواطنين المتقابلة المتبادلة هو سؤال عن النقطة القصوى التي يمكن المواطنون ان يصلوها بتعهداتهم بعضهم مع بعض ـ كل منهم مع الكل، والكل مع كل منهم» (2).

> «فالنسبة الدائمة والمتصلة بين السيد والأمير والشعب ليست فكرة مرادية عرضية مطلقاً، بل هي بالأحرى، نتيجة ضرورية لطبيعة الجسم السياسي» (3).

---

(1) ارنست كسيرا ـ **مسألة جان جاك روسو**، نيويورك 1954 ص 35.

E. Cassirer, **The Question of Jean Jacques Rousseau**. Ed. Trans. Peter Gay, Columbia University Press, N. Y. 1954, P. 35.

(2) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(3) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الثالث، الفصل الاول.

يستتبع ذلك ان نظرية الحقوق الطبيعية للانسان الفرد تقبل، مثل نظرية السلطة العليا للارادة العامة، بالرتب والدرجات، وبالاكثر وبالاقل، في **العقد الاجتماعي**. ففي حالات الخطر العاتي، مثلاً، تتقلص الى درجات دنيا. ولكنها ترتاح ثانية وتتمدد في ظروف اعتيادية طبيعية.

نهَايَات وَنُقَط انطِلاق

ومع هذا، يظهر ان هنالك نقطة معينة، «نقطة قصوى»، لا يحق للتعهدات بين المواطنين ان تتعداها. فما هي هذه النقطة؟ هي النقطة ذاتها حيث تلتقي المتطلبات الأربعة للعهود الشرعية العامة. وواضح ان هذه المتطلبات [1]: النفع أو المصلحة، والرضى، والدفاع العام أو القوة، والمساواة - هي حقوق طبيعية أو امتيازات للانسان في المجتمع. انها تخص كلا من المواطنين بفضل كونه جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الكل. انها تخصهم جميعاً، تطورياً، وبالتساوي، وفي الوقت ذاته كما تخص كلا منهم.

ومع انها تتغير متمددة متمطية، فان انفلاشها واتساعها المرن ينبغي ان لا يتعدى حداً معيناً أو نقطة واضحة مبينة.

وتنتج عن هذا الحد الضابط لهذه المرونة حالة اجتماعية سياسية ينبغي ان تتوفر فيها تلك القيم الأربع.

فالمتوازي الاضلاع المؤلف من هذه المبادىء الأربعة يمثل، في الوقت ذاته وحسب روسو، الحقوق الطبيعية للانسان، والسلطة المضبوطة للارادة العامة أو السيادة، والتأليف بين المصلحة والعدالة في شيء يشبه القانون الطبيعي. وهكذا يقدم المتوازي الاضلاع هذا جواباً ثلاثي الأبعاد لسؤال ثلاثي الأبعاد في **العقد الاجتماعي**.

يتطلب ذلك، كما هو واضح، تغيير جذري في صميم الحقوق الطبيعية، في معناها.

(1) تراجع الفصل السادس : « الضوابط المقيدة لسلطان الارادة العامة » مقطع « العهود العامة » من هذه الدراسة .

الفصل الثاني عشر

«حقوق» روسُو الطبيعيّة والحقوق الطبيعيّة التقليديّة

فدعوى روسو بالابتكار، اذن، تستند إلى نقاط متعددة سنحت لنا الفرص فأشرنا اليها. من هذه النقاط جعله مفهوم الحقوق «الطبيعية» مرناً بعد ان كان جامداً ثابتاً ومحدداً في تاريخ الفلسفة السياسية. ومنها اعتباره الانسان الفرد جزءاً لا يتجزأ من المجموع الكل بعدما اعتُبِر، عبر التاريخ السياسي، وحدة مستقلة قائمة بذاتها. ومنها تفكيره بالسيد هيئة لا تتمكن، بشيء من المعقولية، من ان تؤذي المواطنين، بعدما كان يتصوره المفكرون السياسيون بعبُعاً لا يؤتمن جانبه، يتربص بالمواطن الفرص كما يتربصها الحيوان المفترس بطريدته. ان جميع هذه المحاولات تستحق الاحترام مع كونها، على ما نعتقد، صعب ان يدافع عنها واقعياً مفاهيمَ ومباديءَ صحيحة سليمة من زاوية المنطلق السياسي.

وقد حاول روسو، فضلاً عن ذلك، ان يغيّر مفهوم «الحقوق الطبيعية» ذاته. فالحقوق طبيعية عنده لا بالمعنى التقليدي، أي بمعنى انها حقوق يتمتع بها الانسان الطبيعي في الحالة الطبيعية ـ في الحالة السابقة، تاريخياً أو فكرياً، للحالة المدنية. هذا في الأصل. ومن ثم يتمتع الانسان بها في الحالة السياسية بصفتها بقايا من تلك الحالة البدائية ـ بقايا لا يسع الانسان التخلي عنها، وبالتالي لا يحق للسيد البعبع ان يقاربها. هي طبيعية، حسب روسو، بمعنى تطوري، أي بمعنى ان الانسان بطبيعته يتطور في اطار ظروف مناسبة بطريقة تجعله يتمتع بها ويحققها. انها طبيعية، بكلمات مغايرة، بمعنى ان تطور الانسان ونموه يتطلب بطبيعته وجودها ونموها. تصبح طبيعة الإنسان أكثر نضجاً

بقدر ما تتغير هذه الحقوق وتتطور. وهي بدورها مرايا تعكس عملية التطور لتلك الطبيعة.

وهكذا يُحدث روسو تغييراً جذرياً حتى في طبيعة الحقوق الطبيعية. فبينما كانت هذه الحقوق من زاوية النظرة التقليدية، تنتقل مع الانسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية إما بدون أي تغيير ملموس اطلاقاً أو بتغيير بسيط زهيد، يصر روسو، بالتناسق مع مفهومه الخاص بديناميكية الطبيعة الانسانية، على تطويرها تطويراً هاماً. فيتغير بذلك معنى «طبيعي». ويرجع روسو بمفهومه هذا إلى الفكر الاغريقي الكلاسيكي. كما وانه يربطه بالتطورية التي مهرت التفكير السياسي للقرن التاسع عشر فيما بعد. واننا ما زلنا نستسيغ سحرها..

وقد تساعدنا النقاط التالية على تلخيص الفوارق الهامة بين نظرية روسو في الحقوق الطبيعية والنظرية التقليدية.

فالفارق الأول الهام هو ان «حقوق» روسو ليست ثابتة جامدة. انها تتقبل، شرعاً، الزيادة والنقصان ضمن حدود. وأكثر هذه الحدود واقعية هي احتياجات الهيئة السياسية وظروف حياتها.

والفارق الثاني هو ان هذه الحقوق تصف الانسان الفرد بصفته لا منعزلاً عن المجتمع أو السيد بل بصفته جزءاً لا يتجزأ منه.

وهكذا تتغير، ثالثاً، مهمة الحقوق الطبيعية. فبعد ان كانت أسلحة يحق للانسان المواطن استعمالها دفاعاً عن نفسه ضد المجتمع أو الحاكم، تصبح امتيازات يتمتع بها طبيعياً بمقدار ما هو، طبيعياً، عضو في جسم أو جزء من كل.

رابعاً، تتطور هذه الحقوق الطبيعية، لدى روسو، تطوراً هاماً ملموساً بدخول الانسان، عبر الميثاق الاجتماعي، في الحالة المدنية، الاجتماعية ولا تنتهي عملية هذا التطور عند عتبة الحياة السياسية الاجتماعية، بل تتعداها فتدخل حرم تلك الحياة وتشترك في تكوين جوهرها. ويجعل هذا التطور تلك الحقوق أقوى وأغنى، وبالتالي أكثر انسجاماً مع نمو طبيعة الانسان نحو تحقيق انسانيته. وبمعنى، انها تصبح شروطاً لا غنى للانسان عنها في محاولته تحقيق ذاته الفضلى. وبهذا المعنى هي حقوق انسانية.

وفضلاً عن ذلك وبفضله، لا يقصد بهذه الحقوق الطبيعية، الحفاظ على الانسان الفرد من خطر السيد. ان هذا السيد ليس بالوحش في تعاليم **العقد الاجتماعي**. ان القصد منها هو حماية الانسان الفرد، وبالتعاون مع الارادة العامة، من نفسه جزئياً

وأحياناً، ومن تبعيته الشخصية للاخرين جزئياً وأحياناً ـ أية فئة كان هؤلاء الاخرون عدا الجسم السياسي بمجموعه.

وسادساً واخيراً تُرَدُّ هذه الحقوق إلى، أو بالاحرى تترجم في، تعهدات عامة ينبغي ان تتوفر فيها، بحكم طبيعتها المشروعة، قيم أربع. المنفعة أو المصلحة، والمساواة أو العدالة، والقوة أو الدفاع العام، والتراضي أو الحرية. ويظهر ان هذه العهود، موفرة الاطار السليم لهذه القيم، تضمن للانسان، في رأي روسو، استقرار النظام الاجتماعي الذي يوفر بدوره الاطار المناسب لتمتع الانسان بحريته على أفضل وجه وبطريقة تؤدي دائماً، بفضل هذه المتطلبات وظروف الهيئة السياسية، لا إلى اناس هم أسياد مصائرهم فحسب، بل أيضاً، وبفضل كونهم كذلك، إلى تكوين الجسم السياسي الكامل، أو الهيئة السياسية التي توفر على أفضل وجه انماط التعاون الايجابي الفعال بين اعضائها ـ التعاون الذي يقودهم إلى سعادتهم عن طريق اغناء اختباراتهم الحياتية.

والنجم الابعد الذي يُهتدَى بضوئه طيلة هذه المسيرة الاجتماعية التاريخية هو دمج الالزام بالالتزام.

فهدف روسو النهائي إنْ هو الا هدف طموح. يبغي تحقيق الانسان الكامل في المجتمع الكامل. ولا تخفى على القاصد الصعوبات المتربصة لمسيرته، «ومستحيلاتها» عديدة.

القسم الثالث

روسو وتفكيرنا السياسي



مقدّمة

أما الان، وقد وضعنا على خير ما نعرف، افكار روسو حول الحقوق الطبيعية والارادة العامة في سياق النظام السياسي الذي يقترح، فيجدر بنا ان نلقي نظرة خاطفة على أهم ما تبين لنا من دراسته. ما هي الامثولات التي يجدر بنا ان نتعلمها من قرأتنا الصحيحة **للعقد الاجتماعي**؟.

ويبقى هذا، أقلّ اهميّة في نظرنا ممّا يمكننا ان نقدّمه لهذا النظام من مقترحاتٍ وتصحيحات. وإذا كانت هنالك أهميّة للأول، لما سبق ذكره، ونعترف بانه له أكثر من اهميّة، فان تلك الأهميّة تكمن في كون ذلك مقدّمة صامدة، أو بالأحرى توطئة علميّة مؤتمنه، للثاني: لما نبغي إضافته على هذا النظام ـ مما يجعل منه أقوى وأصمد على مجابهة أعاصير الحياة على صنفَيْها: عواصفها الفكريّة القادمة، هوجاء وتيارات قويّة، وعاداتها المسلكيّة المتغيّرة دائماً وأبداً لتنسجم والتكنولوجيات المستحدثة.

وان كان في ذلك انعكاس سلبي على الفكر الروسوي: أنّه تعثّر أحياناً، وتألم من شوائب وثغرات، فإن فيه كذلك، ومن وجهة نظر مقابلة، انعكاساً ايجابياً أيضاً: أنه على الأقل، ولو بعد ترميم مُضْنٍ، يصلح لأن يشاد عليه، على أساسه، بناءٌ حديث للحضارة الإنسانية المتمادية في التجددّ.

الفصل الاول

الحريّة وابعَادهَا

الأمثولة الأولى هي مساندة الروسوية لمفهوم الحرية. فقد تبين لنا ان الانطلاق من مفهوم بدائي للحرية، يكوّن في رأي روسو، أساساً وطيداً لا يصح ان تزعزعه حتى الظروف الواقعية القاهرة للتنظيم الاجتماعي الأفضل ـ التنظيم الذي ينتهي بالناس إلى ممارسة درجات أرقى وأغنى لهذه الحرية. فالحرية، عند روسو، هي معاً نقطة انطلاق للتنظيم المشروع لحياة المجتمع وغاية نهائية ينبغي ان لا تغيب عن اذهان المسؤولين عن تقرير مصير هذا المجتمع. كما وانها ينبغي الا يتناساها الافراد أو يحجموا عن التضحية بكل غال ورخيص بغية تحقيقها.

فهي، لذلك، مقياس يصلح ان يُستعمل للحكم على صلاح الحكم أو فساده.

وهي، بالتالي، من جملة المبررات التي تجعل الالزام السياسي مشروعاً.

غير ان لغة روسو تعطي الانطباع شبه الخاطىء بان تمتع الانسان بالحرية هو أمر واقع. ربما كانت لغة روسو هي المسؤولة عن غموض يلحّف هذا الاعتقاد. وربما كان فكر روسو غير واضح تمام الوضوح بخصوص هذه القضية. على كل، ينبغي ان نلاحظ ان الحرية الفردية للانسان هي أمر واقع بمعنى ضعيف جداً. نعم ان الانسان حر بواقعه ـ بمعنى انه، دائماً وابداً وضمن دائرة تتسع وتضيق حسب ظروفه، وشخصيته، يظل امامه اختيار مسؤول بين امكانيتين على الأقل: ـ اما ان يتخذ موقفاً معيناً بالذات واما ان يتبنى موقفاً مخالفاً له تجاه امر وحيد فريد يجد نفسه بين براثنه القوية التي لا يمكنه التخلص منها.

ولكن على هذا المستوى البدائي قد تمتزج الحرية مع العبودية امتزاجاً يصعب جداً معه التمييز بينهما؛ إمّا من زاوية الرائي الدارس المحلل لهذا الوضع وإمّا من زاوية الانسان نفسه الغارق فيه.

واذا كانت للحرية أية أهمية، حتى على هذا المستوى، فاهميتها تكمن، ضرورة، بامكانية تعدي حدود هذا المستوى البدائي والعبور فوق حواجزه إلى مستويات أعلى وآفاق ارحب. **من يكتفي بهذا القدر من الحرية لا يتميز بشيء يذكر من الناحية العملية الواقعية، عمن لا يؤمن بالحرية**. لكي يتميز، يجب ان يفكر على الاقل بالانتقال من على هذا الصعيد إلى صعيد اعلى. عليه ان يترجم الحرية النفسانية بحرية التصرف المسلكية.

وفي فعل هذا الانتقال بالذات تبدأ ممارسة الحرية عند ذاك الانسان. ومعها تبدأ سلسلة الاشارات التي، بالاستناد إليها، يُميّز بينه وبين من يعيشون على المستوى الأدبي السابق.

أما فعل هذا الانتقال عندما يكون واعياً ومسؤولاً فهو ما نسميه بفعل الالتزام. وهو باختصر تعبير ربط بين واقع الحرية ونتائج ممارستها عن طريق الوعي لقيم أصيلة ومبادىء تستحق التضحية وعقائد هي، على التكاليف التي تتطلبها، بناءة تعد بمغانم لا تقدر بثمن وبمردود مرصود.

وما هذا الانتقال سوى خطوة أولى في طريق طويلة وصعبة، تختلف مراحلها نضجاً وغنى روح، وعمق نظر، باختلاف الاشخاص والثقافات.

فالحرية اذن تنشأ عن واقع ويجد تطورها أكثر من واقع. تنشأ عن واقع نفساني واع ويجد تطورها امكانات موضوعية. على هذا الصعيد الموضوعي تكون ممارسة الحرية مستحيلة مثلاً ما لم تقدم الحياة امكانيات متعددة امام الانسان. ولكن جوهرها هو عدم الاكتفاء بالواقع والسعي الى تطويره وتحويره ـ المعركة بين الانسان الطموح وظروف حياته، المعركة التي، بدخولها ومحاولة توجيهها، يفرض الانسان على نفسه مختاراً اعباء مسؤوليات تضطره بتبعاتها حتى إلى تطوير نفسه.

جَوْهَرُ الحُرِيَّة

اننا نصر، استنتاجاً، على ان الحرية هي، جوهراً، قضية التزام أكثر منها اكتشاف واقع ـ هذا مع كونها ربطاً شديد الصلة بين الواقع والالتزام الناوي، على تحسين هذا الواقع.

ولهذا الاصرار على كون الحرية جوهراً قضية التزام أكثر منها اكتشاف واقع أو مجرد

تمتع بواقع ـ مع كونها وثيقة الصلة بربط شديد الوشائج بين واقع والتزام تقريري مرادي ـ لهذا الاصرار مضمونان مهمان:

المضمون الأول هو رفض الحرية المطلقة أصلاً. تنشأ الحرية من واقع، وتتعرف على نفسها بمجابهة واقع بشكل معضلة او مسألة صعبة، وتتطور وتنمو بمقدار ما تتوفق في مجابهة هذه المسألة ـ أي بملازمتها للواقع. وفي جميع هذه المراحل يكون الواقع ومجابهته جزءاً لا يتجزأ من فعل الحرية. وفي هذا الفعل تتجسد الحرية عملاً ذا أبعاد موضوعية تتنكر للامحدود المطلق.

والمضمون الثاني هو ان جوهر الحرية هو ممارسة هذه الحرية. وتكريس هذه الممارسة يتم بفعل التزام. وفي المبادىء التي تحدد هذا الالتزام، وفي القيم التي توجهه، نقرأ دستور الحرية ومخطط، أو بعض مخطط، الشخص الملتزم. واذا اتفق ان عرف الانسان، ساعة يتخذ هذا الالتزام، جميع المبادىء والقيم التي تؤلفه، لعرف وقتئذ مشروع معنى حياته. واذا توفق في تنفيذه، فقد وفر محتواه!.

ولكن، على الغالب، يأتي الالتزام العام الشامل هذا على مراحل فيتسع ويتكثف بالنسبة لمرونة الانسان صاحبه الفكرية، ولسعة اطلاعه، ولمدى ثقافته، ولدرجة استعداده لتقبل المؤثرات ومجابهة التحديات. وهكذا نرى الانسان نفسه يتطور. وتتطور معه حريته. وهذا أمر تنبه له روسو. وهو في ذلك، وبرأينا، على حق. وما دامت الحرية المعيوشة مبدأ انسانياً، سيظل قارىءُ **العقد الاجتماعي** يتحسس العلاقة بين واقعه ـ بقطع النظر عن العصر الذي يعيش فيه، وبين فكر روسو.

غير ان هذا التطور قد يكون تقدمياً وقد يكون رجعياً تقهقرياً. نعم انه من الأفضل ان يكون تطوراً تقدمياً ولا شك. ولكنه، في بعض الاحيان، ولاسباب واقعية اجتماعية، قد يتخذ الاتجاه المعاكس. على كلٍ يبقى السؤال: «هل كان هذا التغير في الحرية عند انسان معين في مجتمع معين تقدمياً أمْ تقهقرياً»؟ سؤالاً تجريبياً. ولا يصح ان يجاب عليه قبل دراسة الوقائع ذات العلاقة العلمية به. وتقديرزاتنا هي انه يختلف باختلاف الاشخاص والظروف. فروسو، وبقدر ما يتحكم بطبيعة الجواب الصحيح لهذا السؤال، بذلك القدر بالذات يعرِّض فكره إلى الخطأ، وآماله الى الخيبة.

وحتى لو لم يخطىء فتخيب آماله، يظل سؤاله، وبالتالي جوابه، خطأ منهجياً.

وكذلك الحال فيما يتعلق بسؤال روسو وجوابه حول ارتباط الانسان بالمجتمع وتأثير هذا الارتباط على الحرية. لقد صح ان الانسان هو جسم مستقل طبيعياً عن المجتمع الذي يعيش فيه بمعنى انه، لو شاء، لعاش مدى حياته دون احتكاك مباشر بالناس

آخرين. ولكن، من يرضَ بهذا النوع من الحياة، يتنكرْ للحياة الاجتماعية التي تهيؤه لها مؤهلاته الطبيعية.

أي من الحياتين افضل؟ هذا سؤال ناقص في نظرنا..

أفضل لمن؟.

واذا صح السؤال بأقرب طريق وإسهل طريق - الطريق غير المزروع بالالغام المنطقية والمنهجية والتجريبية - أصبح «اية من الحياتين افضل للانسان المختار»؟(*) هذا سؤال سليم. ولكن الجواب عليه، لا يمكن ان يعطى بمعزل عن معرفة ذلك الشخص، وقيمه ومبادئه، والتزاماته، والمعنى الذي يود ان يشبع حياته به.

ومتى دخل في مجتمع على أساس تعاقد - واضح أم مبيت - تفتحت امامه آفاق أوسع ورحاب أفسح. ولكن هل يزيد ذلك، بحكم طبيعته، في حرية الفرد أو حرية المجتمع؟ هذا سؤال يجيب عليه روسو بالايجاب. وقد يصح جواب روسو على بعض المواطنين. ولكنه لا يصح على الجميع. وحتى ولو اتفق ان صح، يظل السؤال والجواب غير سليمين من الزاوية المنهجية. غلطة روسو هنا، كغلطته في الحالة السابقة، هي انه يجيب جواباً قبلياً على سؤال تجريبي. وقد عمم حيث لا يصح التعميم.

وما يصح على الانسان الفرد، بالنسبة لهذه القضية، يصح على المجتمع.

ومع هذا يظل للتفكير الروسوي حول العلاقة بين الفرد والمجتمع قيمة وجيهة، وخصوصاً عندما يصر على ان نوعاً من الانسجام بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع هو شرط من شروط الاستقرار الاجتماعي والعدالة الاجتماعية وبالتالي تكثيف الحرية.

واهتمامه بالجمع بين الارادة العامة والارادة الخاصة عن طريق التوفيق المشروع بينهما، وقلقه فيما يختص بضمانات هذا التوفيق حتى يستقر ويستمر، هما ظاهرتان بليغتا المدلول في ذلك الاتجاه.

ولكن اقتراحاته فيما يتعلق بالاساليب التي توفر الجو الافضل لهذا الانسجام والتأليف هي اقتراحات ينبغي ان يعاد فيها النظر.

أبعَادُ الحُرِيَّة

ونرانا هكذا ننتهي، مع روسو، إلى اكتشاف بعد ثالث للحرية. ولكن دعنا أولاً

---

* صاحب الاختيار.

نعيد النظر، في البعدين السابق ذكرهما. ومن ثم لنعد الاشارة اليهما بلغة جديدة يسهل معها ربطهما بالبعد الثالث.

فالبعد الاول هو كما يبدو لنا امر ذاتي يتمتع به الانسان بقطع النظر عن قَسريّة الظروف المحيطة به. هذا هو البعد النفساني العقلي المشاعري للانسان تجاه ظروفه أو القضية التي يجابهها. وفي هذا الموقف النفساني تعبّر حريته عن نفسها حتى ولو كانت جميع الامكانات المسلكية مغلقة في وجهه. انه بامكان الانسان (*) مثلاً ان يتقبّل خطراً لا مهرب منه جباناً خائفاً أو شجاعاً جريئاً. هذه هي الحرية الذاتية. ويمكن ان يتمتع الانسان بها حتى ولو انتفت عنه الحرية الموضوعية. بهذا المعنى قد يكون رجلٌ سجين حرّاً، وبالرغم من سَجْنِهِ. «هل إنسانٌ حرّ»؟ هذا هو سؤال تجريبي. والجواب عليه، ليكون صحيحاً واذا كانت صحته غاية مبتغاة، ينبغي ان يستند إلى الوقائع ذات العلاقة العلمية به.

وهذه الحرية الموضوعية أو المسلكية نفسها هي البعد الثاني للحرية. وهي ان يكون للانسان أكثر من بديل ممكن تجاه ما يجابهه من أمور أو قضايا. فاذاتوفّر له عمل هذا الأمر أو ذاك ولو بأثمان تختلف وزناً وكلفة، فهو حر بالمعنى الموضوعي أو المسلكي. ولا مانع من كون الانسان حراً بالمعنيين السابقين معاً. عندها يتأثر فعله ببعدَيْ الحرية. بالاحرى، ينبغي على الحر بالمعنى الأصيل ان يتمتع بهما معاً، وذلك توطئة للجمع بينهما وبين البعد الثالث لهذه الحرية الأصيلة. ولكن قد يصعب احياناً هذا الجمع لبعض الناس، فهؤلاء، احرار لا بالمعنى التام الناجز الاصيل للحرية، بل بجزء أو جزئين منها.

أما البعد الثالث للحرية فهو ـ وعلاوة عن الشرطين السابقين ـ مسؤولية التوفيق عند الانسان بين حريته الفردية ببعديها السابقين أو باحدهما، وبين حرية انسان آخر يربطه به نظام اجتماعي ما أو التزام. وعملية هذا التوفيق هي عملية مضنية معقدة، بقطع النظر عن عدد الاشخاص الذين يؤلفون اطرافها. قد يعقّدها العدد أكثر وأكثر. ولكن المبادىء ذاتها التي تقرر نوعيّة هذا التأليف بين شخصين هي هي التي تُناط بها مسؤولية تقرير العلاقة بين أشخاص عديدين.

وعلى صعيد هذا البعد تركّز النبرة لا على جعل الانسان سيداً لمصيره، الأمر المهم، بل على نجاح التوفيق بين حريتين أو أكثر في اتجاه يوفر للمساندة الناتجة عن هذا التوفيق لا وحدة الهدف أو الغاية فحسب، بل أيضاً فعالية ملموسة قوية تضفي على المجتمع قوة وتوفر له أسباب الوحدة والعدالة والمدنية.

---

* مطلق انسان ؟ كلا . اذ ان بعض الناس عبيد بنفوسهم . أو إنه بامكان بعضهم .

وعلى هذا الصعيد تعبّر الحرية عن نفسها على المستوى السياسي ـ او اذا شئت ان ترى الموضوع من افق ارحب قلت: على المستوى الاجتماعي.

ولما كان يساند البعد الثالث هذا للحرية بعدان اسبقان. البعد النفساني، والبعد المسلكي، فمن الطبيعي ان نستنتج ان البعد الاجتماعي السياسي للحرية لا يمكن ان يكون اصيلاً الا عندما ينسجم معهما. فالبعد الاجتماعي السياسي للحرية لا يمكن ان يكون اصيلاً الا متى توفرت الظروف التي تجعل من الانسان مواطناً ذا حرية بمعناها الموضوعي المسلكي. ولكن لا تكون ثمار الحرية على هذا الصعيد، وان تمتع بها الكثيرون، الا من حق الاحرار بنفوسهم اولا وقبل كل شيء. ومن لم يكن حراً بنفسه لم يذق طعم الحرية الاصيل، وان هو استساغها، لا على الصعيد الموضوعي المسلكي ولا على الصعيد السياسي الاجتماعي.

ومن النتائج الهامة لهذا البحث علاقة هذا الموقف بما يختص بالظروف الاقتصادية للفرد. يصبح توفير العوامل الاقتصادية التي تساعد الانسان على تحقيق البعد الموضوعي المسلكي لحريته شرطاً ضرورياً لتحقيقه الحرية الاصيلة بابعادها الثلاثة.

نعم ان البعد النفساني للحرية قد يكون في متناول انسان حتى ولو لم تتوفر له شروط البعد الموضوعي. ولكن الحرية بهذا المعنى تظل ضعيفة الفعالية التاريخية ـ فعالية صاحبها.

ومن هذا نستنتج ان أبعاد الحرية الثلاثة هي عوامل يتمم احدها الباقين.

ونعتقد ان الحرية الاصيلة نفسها وبابعادها الثلاثة تخضع لمبادىء التطور والتغير كما اقترح روسو. ولكننا لا نوافقه على ديمومة تقدمية هذا التغير فيها أو في احد أبعادها. انها لمسؤولية ضخمة ان نجعل هذا التطور تقدمياً دائماً وأبداً. وتعددت أبعاد هذه المسؤولية. وتشعبت كما تشابكت اغصانها وجذورها.

كما واننا نؤمن بأن التعاطف بين الانسان الفرد وابناء مجتمعه ليس بحكم طبيعته للافضل بالنسبة للفرد أو بالنسبة للمجتمع. قد يكون أحياناً داعياً للتغير نحو الاسوأ. **لذلك تبقى مستديمة مسؤوليتنا في جعل هذا التعاطف يهدف بدون انقطاع نحو الافضل. وأعظم هي مسؤولية تحقيق هذا الافضل.**

عَلامَات استِفهَام

ونضع علامة استفهام من هذه الزاوية تجاه مفهوم روسو للحرية الأدبية بالمعنى الذي تكون فيه عنده قمة التطور الانساني، تحقيق انسانية الانسان. ومن الواضح ان

هذا المفهوم للحرية هو مفهوم من الضحالة بمكان اذا ما قيس بمفهوم الحرية الاصيل الذي عولجت أبعاده منذ قليل. وغني عن التصريح ان الحرية الأدبية هي من المقوِّمات الجوهرية للحرية الأصيلة ـ وخصوصاً في نطاق بعدها الأول.

وتستقل «حريتنا» وجودياً ومنطقياً، كما لا تستقل «حرية» روسو، عن المساواة (*).

كما واننا نضع، من زاوية مفهومنا المثلث الابعاد للحرية الأصيلة، علامة استفهام أمام مفهوم ماركس وانجلز للحرية. انها، حسبهما، لا تتحقق الا في مجتمع موحد يمكّن الفرد من تنشئة جميع مؤهلاته في جميع المناحي الحياتية.

«في حياة اجتماعية يشترك عبرها مع الاخرين، وفي مثل هذه الحياة المجتمعية فقط، تتوفر للانسان الفرد وسائل شحذ مواهبه وتهذيبها في جميع الاتجاهات. فالحرية الشخصية للانسان لا يمكن ان تتحقق الا في المجتمع» [1].

قد يستبعد الواقعي امكانية حصول مثل هذا الظرف للانسان الفرد حتى يتمكن من تنشئة جميع مؤهلاته وتنميتها في جميع الاتجاهات. ولكن دعنا من هذا الان.

على الاكثر يغمر هذا التعريف للحرية بعدين فقط من أبعادها الثلاثة، وهو، لذلك، ليس بالتعريف الذي يُرْكَن اليه في عملية التعرف إلى مقدار حرياتنا وحريات الناس ومدى فعاليتها. وفوق ذلك يظل هذا التمرس بالحرية بهذا المعنى عرضة للوقوع فريسة سائغة في براثن العبودية. ما لم يكن الانسان حراً في نفسه فهو حر، حتى عندما تصح وتتحقق حريته على الصعيدين الموضوعي والإجتماعي، بالعَرَض والصدفة فقط. لا يمنعه من السقوط في هذه التجربة سوى التجربة الحرة التي يعانيها على الصعيد الأول للحرية.

وهذه الحرية النفسية لا تحتاج إلى المجتمع، شرطاً ضرورياً، لا لتفقه معناها ولا لوجودها.

إنها تفتقده عندما تتطلع، كما ينبغي ان تتطلّع وهي بالفعل تتطلع، الى صنع التاريخ. غير أن صناعة التاريخ لديها، تأتي في الدرجة الثانية من الأهميّة. ذلك لأنها تحجز المرتبة الأولى لصنع الذات.

واذا ما اعترض معترض على هذا المفصل من تطور الأطروحة ـ وخصوصاً من

---

(1) كارل ماركس وفردريك انجلز، الايديولوجية الجرمانية، نيويورك، 1947 ص 74.

(*) الفصل العاشر، مقطع «الحقوق الطبيعية»: «الحريّة»؟ و«المساواة» من هذه الدراسة.

مدخل التشريع، فإنه لا بُدَّ من الانصياع لاعتراضه.

وكيف تتخطى التشريع هنا؟

لنتبينْ أولاً ما هو التشريع، وكيف ينال من الحجّة المذكورة.

الحرية النفسيّة، حيثما تحصل، وقد لا تحصل لبعض الناس فتبقى مجرد احتمال منطقي نظري وحسب لـديهم، تحصل معـطىً واقعاً وبـالتالي تجـريبيّاً. وهكـذا فهي، هكذا، من مواصفات الإنسان الفرد. فهي تقع، لذلك، في نطاق مسؤوليته.

ولما كان الناس قد يختلفون بالنسبة لهذه المسألة: أيهـما أهم صناعـة التاريـخ أم صناعة الذات.

ولما كان اختلافهم لا يمكن ان يستنفده البحث بالموضوعيات فتبقى هنالك رواسب ذاتية تتحكم بالتفضيل، أصبح تقرير ايها أهم، قبلياً، تشريعاً لا تقبله منهجتنا المؤتمنة.

ومن هنا أصبح من الممكن لدى بعض الناس عـلى الأقل وفي منـاسبات خـاصّة ومعيّنة ان تكون صناعة التاريخ هي التي تحتل، لدى هؤلاء، المرتبة الأولى لا الثانية كما ذكر سابقاً.

نتخطى هذا التشريع بترك التقرير لأصحاب العلاقة، وبدراسة ذلك التقريـر لا قبليّاً بل تجريبيّاً وبَعْدياً.

هذا فيما يتعلق بالنسبة لتفضيل صناعة الذات على صناعة التاريخ أو العكس.

ولكن هذا التفضيل ذاته يبقى ذا علاقة بالعلاقة بـين الصناعتـين. فما هي هـذه العلاقة؟.

ان وجود هذه العلاقة ذاتها يخضع لبعض المعطيات ولتوفرها لدى الناس المهتمين بالتفضيل المدروس.

فقد لا توجد على الاطلاق لدى بعضهم.

وقد توجد ولا يُتَنَبه لها.

وقد توجد ويتنبه لهـا وتميل أحيـاناً إلى جهـة وأحيانـاً إلى الجهة الثـانية من جهتيْ التفضيل.

ومن هنا يصبح السؤال المطروح: ما هي هذه العلاقة؟ سؤالاً ملغومـاً، منهجيّاً. إنه يوحي بوجود علاقة واحدة نموذجية، ويطلب الاطـلاع عليها. ولكن الـواقع، كـما

تبين، قد يكون احد مجموعة من الاحتمالات. وكل احتمـال يتميّز بعـلاقة تختلف من العلاقة التي يتميّز بها الاحتمال الآخر.

ولكن وعلى العموم تتوفر العلاقة المذكورة ويتوفر مفعولها المتبادَل.

وعلى هذا الصعيد، ومع الاحتفاظ ببعض التحفظات، تجدر الإشارة إلى مقتبسين يحملان بعض المحامل على قضايا هذه المسألة:

«It has been said of the individual human that he is what he makes of himself. In our opinion such word-play is passed. The fulfilled man is otherwise. His example creates, on his own level of interpersonal relations, the conditions for human harmony **«sui generis»**, by means of which life, history, civilization and the universe, can leisurely pursue their still invisible goals, while the fulfilled man has the existential satisfaction of union with another, without losing himselfs».

«This humanism is not eclectic, but synthetic, accepting men and their history as they are, with their mixture of the best and the worst, and tries to light the way to their **immediate, irreversible fulfilment,** by discovering a dynamic, living solidarity, no longer imprisoned in «closed societies» but springing spontaneously from the heart of the ego»[2].

«لقد قيل إن الانسان الفرد هو (سيد نفسه) ما يصنع من نفسه، صنيعـة نفسه. ولكن هذا اللعب بالالفاظ، في رأينا قد مضى عصره. الرجل المكتفي حتى الارتـواء هو غير ذلك. مِثْلُهُ يخلق، على صعيدِه الخاص من العلاقاتَ الشخصيّة المتبادلة ظروف التناغم الإنسانيّ الذي هو من نوع خاص فريد وقائم بذاته بالوسائط التي تمكّن الحياة والتاريخ والمدنية من متابعة اهدافها والتي لا تزال غير مرئية، بينما يتمتع الانسان المرتوي بالاكتفاء الوجودي النابع من توحده مع آخر دون ان يخسر نفسه».

«هـذه الانسانيّـة ليست انتقائيـة (ترقيعيّـة) بل تـأليفيّة؛ تقبـل النـاس وتـاريخهم على ما هم عليه: ـ خليطاً من الأفضل والأسوأ، وتحاول ان تنير الطريق إلى ارتوائهم **المباشر واللامعكوس**، باكتشافِ الإنصهار الحيّ والديناميكي الذي لم يبقى محبوساً في «مجتمعات مغلقة» بل ينبع عفويّاً من قلب الإيجو».

(1) André Niel, Humaniem and Human Fulfilment, **International Humamism**, Vol. III, two 1968, P. 8. —

(2) Ibid, P. 7.

يبقى ان نتعرض لبعض من التحفظات التي أشير اليها سابقاً :

تختلف الناس بالنسبة لمسألة الارتواء (**fulfilment**) .

وكذلك بالنسبة لمسألة الإنصهار (**Solidarity**) .

فلدى بعضهم قد يحصل الإرتواء بالحريّة النفسيّة. ومن هنا، ولدى هؤلاء، تنتفي الحاجة إلى المجتمع، وبالتالي إلى الانصهار.

واذا دلّت هذه الحجّة على شيء، وهي تدل على أشياء، فإنّها تدل على ان هؤلاء البعض، ولهم مبررات نظريّة ووجودية، هم طفيليّون، حضاريّاً. لو كانوا الموجهين لحركة التاريخ الانساني، لما كانت حضارتنا على ما هي عليه اليوم.

إن حضارتنا الحالية، بما فيها من القيم الإيجابيّة، تعلّق أهمية كبيرة على ما يتناقض: لا حضارياً وحسب بل وكذلك نظرياً ووجودياً مع هؤلاء.

ووجودهم ذاته يُتساهل به تعبيراً عن روح التسامح في المجتمعات التي تحتضنهم. ويبقى هذا التساهل، التسامح مقبولاً ما دام ذلك الوجود المتسامَح به لم يصل إلى درجة التأثير السلبي الهدّام على المجتمعات التي تأويه.

ويبقى احتمال وجودهم نظرياً مذكّراً بتعنت النظريات المجتمعاتيّة في المجتمع - وخصوصاً تلك التي تُمعِن بتطرفها والتمادي فتذهب إلى حدّ الاعتقاد «بذوبان» الفرد في المجتمع!.

وتحفّظ ثان.

«القبول بالناس وتاريخهم على ما هم عليه: - خليطاً من الأفضل والأسوأ» هو ضرب من التقدّم المتطور في تاريخ المدنية الإنسانية - هذا اذا ما قيس بالحركات المتعنقّة أخلاقياً والتي لا تتورّع من فرض مقاييسها على الناس.

ولكن هذا القدر من التطور - على ما يشفع به من تساهل وتسامح - لا يفي بغرض الايجابيّة التي تتطلبها مسيرة المدنيّة الانسانية والتي تدوزن مبادىء المنهجيّة المؤتمنة معالجتها. هذه تنطلق لا **بالقبول** بل بمراقبة الناس وتاريخهم على ما هم عليه مراقبة «خليطهم من الأفضل والأسوأ» معطى يُدرَس ويعالج بقصد تحويله إلى **خليط أفضل بقدر الامكان** حتى يصبح مقبولاً .

ومن هنا مفهوم **الترويض للذاتيات** - المفهوم الذي ينطوي عليه الالتزام بالحقيقة - وصفاً لواقع ذاتي شخصي أو لواقع موضوعي على حدّ سواء.

ولما كان من ساواك بنفسه ما ظلمك - وخصوصاً عندما يكـون موضـوع المساواة عادلاً وصحيحاً، أصبح ترويض الآخرين، بما يتفق وترويض الذات، مطلباً حضارياً لا يصح ان يُستهان به.

وصاحب الرسالة لا يستهين به - وإلا اتُهم بتنكره لهذه الرسالـة أو بتقاعسه عن القيـام بمسؤولياتهـا أو بجبنه تجـاه المخاطـر التي تقف صعـوبـاتٍ في سبيـل تحقيق تلك المسؤوليات.

ويجد التبادل في الالتزامات، في هذه الحجّة بالذّات، حجّـة تزاد عـلى مجموعـة الحجج التي تدعمه موقفاً حضارياً لا يُستغنى عنه.

وسيبقى هكذا ضرورياً ما زال الإنسان قاصراً عن بلوغ كماله المثالي.

وتبقى العبرة في تحقيقه بحكمة وواقعيّة تتطلبها معاً الحضارة والمنهجيّة.

ولا بد من لفت نظر القاريء إلى ان ترويض الذاتيات هو المبدأ الذي يتقابل، على وجهَين قطعـة النقود، شـاغلاً احـد هذين الـوجهين، يتقـابل مـع مبدأ تغيـير الوقـائع الموضوعيّة إلى الأفضل - إلى ما تتطلبه الحضارة المدنيّة في نطاق وحدود المنهجيّة المؤتمنة.

والترويض هذا للذاتيات ليس وحسب مطلباً للمنهجيّة وعلى جميع الصعد.

انها تنطلق من الحاجة إليه.

ومن هنا يمكن ان تعتبر المنهجيّة بحدّ ذاتها غير طبيعية بمعنى من معاني هذا التعبير المتعدّدة. ذلك لان الطبيعي هنا قد يتناقض والتفهم الصحيح للأمور، بل قد يقود إلى الفوضى: - فكرياً وممارسة.

رب مثل اعتيادي وبسيط يسهّل فهم ما نرمي إليه.

سجل وارصد ردّات فعل بعض الناس أو احدهم على تغيّرات الطقس كـما تعبّر عنها تقولاتهم وتأففاتهم وتحسّـراتهم: تمطر الدنيا فيتأففون من المطر - الا اذا خدم غـاية أحدهم أو كلهم، وحتى هذا لا يدوم كثيراً. تُشمّس، وخصوصاً اذا احتدّت الشمس أو طال زمن تألقها، فيتأففون كذلـك. تغيّم فلا تختلف الصـورة. وينقشع الغيم، فتـردد اصداء التأفف أيضاً وأيضاً. بالاختصار - وهذا هو الطبيعي بمعنى من معانيه - لا تتحكم بالذاتيات سوى الاعتبارات قصيرة النظر والانفعالات الوقتيّة والمصالح الضيقة.

غير ان مجموعة من الناس هذا شأنها لا تستطيع العيش طويلاً - هذا حتى وان لم تصادف تحديات كبيرة - تحتاج حتى تستمر على عيشها و عـلى ادنى صعد البقـاء والحياة

ضرباً من التخطيط وبالتالي الترويض وبالتالي شيء من منهجيّة.

وبقدر ما يزداد طموحها تزداد حاجتها إلى أمثال هذه الضوابط. وهنا تصبح هذه الضوابط طبيعيّة ولكن بمعنى مختلف عن المعنى السابق. وهكذا يصبح ما كان ضد الطبيعي في مرحلة من مراحل الحياة والعيش طبيعياً في مرحلة مغايرة.

ولا تتغيّر الموضوعة بالنسبة للطبيعي وغير الطبيعي اذا استبدلت «المرحلة» «بالمستوى» أو «بالصعيد».

واذا ما تذكرنا تحفظاتنا على المقتبسين المدروسين، بعد هذه الكسدورة في رحاب المنهجيّة والالتزاميّة وادوارهما الحضاريّة، تذكرنا تحفظاً ثالثاً لنا عليها.

ان «الانسان المكتفي حتى الارتواء» موضوعة لا تصح وصفاً لواقع الا في النادر وبشكل استثنائي جدّاً.

وعندما تصح تستبعد المفهوم الأصيل للحريّة: ـ ان الانسان هو ربّان سفينته.

وهذه الصورة صورة الربان ـ أقرب إلى وصف حقيقة الحريّة من كثير غيرها من الصور.

وذلك لأنها، أولاً، تظهر جوهر الحريّة ـ صراع الداخل مع الخارج ـ صراع الربان، مع ما لديه من معدّات، كالسفينة أو القارب، مع الأعاصير العاتية والأمواج الصاخبة.

وثانياً، لأنها تبين حدود الحريّة، فتساعد على القضاء على فكرة «الحريّة المطلقة» التي هي ـ على أفضل تقدير ـ مفهوم فارغ. والفارغ هنا يعني انك لا تجد له واقعاً يتحقق به أو عبره.

ولأنها، ثالثاً، تعطي صورة مكبّرة لمفهوم الحريّة الذاتية. تقدر ان تتصور القبطان حرّاً حتى وان ترك مصير مركبه للموج يتلاعب به كيف شاء ويأخذه، مع الرياح، الوجهة التي اتفق.

ثم انها، رابعاً، تربط الحريّة بهدف معين يتطلب الوصول إليه كثيراً من المهارة والجهد. وهكذا تتضمن تخطي الحريّة الذاتية إلى الحريّة المسلكيّة التي قد تتخطى هي بدورها «المجتمعات المغلقة». غير أن المجتمعات المغلقة ـ وان حدّت من سعة انتشار الحريّة أو ضيقت الخناق على نموّها ـ لا تقضي بحكم الضرورة على جوهرها.

ورُبما قادت الضغوطات المقصودة على الحريّة الى تفجير ينابيعها تفجيراً يزيد غزارتها ويقوّي دفعها.

وننتهي من هذه الأقصوصة ـ وهذا هو تحفظنا الرابع ـ بالإشارة إلى «اكتشاف الإنصهار (Solidariy)الحي والديناميكي الذي لم يبق محبوساً في مجتمعات مغلقة «بل ينبع عفوياً من قلب الايجو (of the ego)».

أوَليس الايجو أيضاً من مقوّمات «المجتمع المغلق»؟.

واذا كان، فما قيمة المقابلة المشار إليها؟.

أن إيجاد التناغم الانساني أمر مرغوب به في سياق مطلق فلسفة اجتماعيّة. هو مطلب مقبول بل مشكور.

ومن هنا يصبح «العفوي» صفة لعلاقة تربط الإيجو من جهة باللاايجو من جهة ثانية.

ويشمل اللاايجو هذا «مجرى التاريخ»: ـ الحياة والتاريخ والمدنيّة في متابعتها «لأهدافها التي لا تزال غير مرئيةّ».

وفي هذا اقرار بفكرة ماركسيّة صحّت ببعض جوانبها ولم تصح ببعضها الآخر: ـ ان الأهداف النهائية للتاريخ هي في النتيجة النتيجة المحسوبة بمعنى انها تُسحبُ فيما بعد حصولها لمجموعة من القوى التي تتجاذبها هذه الاهداف. ومن جملة هذه القوى سعي الناس إلى تحقيق اهدافهم. ولكن هذا السعي لا يحقق تلك الاهداف ـ اهداف الناس، لأنه تتداخل مع قوى الناس الساعية لتحقيق اهدافهم قوى اخرى لا انسانية بل ماديّة وأقوى من قوى الناس فتنحرف، بفضل ذلك، مسيرة التاريخ إلى تحقيق اهداف مغايرة ـ وهذه الاهداف «لا تزال غير مرئيًة» حتى تتحقق.

وأما اهداف الناس التي هي مرئية، معروفة، لا تتحقق.

هنالك احتمال يهمل ماركس وانجلز الاشارة اليه: ـ ان تتطابق، إما بالصدفة وإما لاستشفاف مسيرة التاريخ، اهداف الناس واهداف القوى التي تتجاذب في مسيرتها إلى تحقيق اهداف التاريخ. حين يحصل ذلك، تحقق اهداف الناس. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، تصبح اهداف التاريخ ذاتها، وبفضل تطابقها مع اهداف الناس المعروفة والمشغول على تحقيقها، تصبح هي ذاتها معروفة. وعنئذٍ لا تصح فيها مواصفة اندريه نيل (André Niel): أنها لا «تزال غير مرئيّة». إلاّ إذا عنت «مرئية» شيئاً مختلفاً

تماماً عن «معروفة» أو «حتى متصوَّرَة».

يبقى السؤال: ما هي أهميّة ان تكون مرئية، متصوَّرَة، أو معروفة؟.

عندها يصبح بامكان الابطال، صانعي التاريخ، حتى وان كانوا وصوليين، ان يراهنوا على حصان التاريخ، فيحققون انتصاراتهم، بفضل ركوبهم لموجة التاريخ، وبفضل هذه المعرفة فلا يجذفون بقاربهم ضد التيار لينتهوا في هاوية الهلاك.

وهكذا، فهم يصنعون تاريخهم بشيء من الحساسيّة الشفافة وبالانصياع إلى قوى التاريخ وبمسايرة مسيرته.

لا نقصد بهذه الملاحظة تخطئة مفهوم ماركس وانجلز، مع اننا نعتقد فعلاً بانه ناقص لا يصح ان يعتمد، لان التدليل على هذه التخطئة يأخذنا، معها، في رحلة سندبادية، طويلة عبر تطور التاريخ بفضل تطور قوى الانتاج، أو يضطرنا على الاقل، على معالجة مفصلة لمفهوم ماركس في «جوهر الانسان» [1] الذي هو ـ على مذهب تعليقاته على فويارباخ ـ مجموعة علاقاته الاجتماعية ـ وكلا الامرين يتطلب وقتاً ومجهوداً لا يسمح بهما اطار هذه الدراسة. بغيتنا من تلك الملاحظة هي توضيح مفهومنا للحرية بمقابلته مع بعض المفاهيم التي عرفها الفكر السياسي الاجتماعي.

ونكتفي بالمثلين السابقين تدليلاً على ما نقصد وتبياناً لاهميته ـ هذا مع العلم ان لائحة المقابلات ذات الفائدة قد تطول إلى حد ينفد معها صبر القارىء. على كل ليس القيام بتلك المقابلات أمراً ضرورياً لتبيان حسنات المفهوم مثلث الابعاد للحرية ـ المفهوم الذي تتبناه هذه الدراسة، فتتعدى به الحدود التي رسمها لا روسو وحسب، بل وجميع المفكرين السياسيين الذين نعرف.

---

(1) كارل ماركس، موضوعات على فويارباخ، الموضوعة السادسة.

الفصل الثاني

بين المصْلحة العَامة والمصْلحة الخاصّة

يتضمن البعد الثالث للحرية الاصيلة امكانية وجود بعض الأسس التي تجعل من التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة امراً واقعياً. وهذه الامكانية العقلية المنطقية هي المفترض المنطقي الذي يفترش الاساس لبناء المجتمعات. غير ان المجتمع لا يقوم عليها وحدها. انها تعني ان قيام المجتمع هو أمر معقول. ولكن امكانية حصول الشيء ومعقوليته لا تعنيان حصوله واقعاً. هنا تجبهنا فكرة التمييز بين الفكرة السلمية والواقع الحاصل.

والهوة بين هذه وذاك عميقة سحيقة الابعاد.

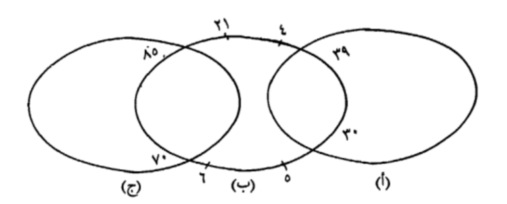
الصِّلة الاجتمَاعيّة

ووجود المجتمع يستند لدى روسو إلى مصلحةمشتركة تربط جميع اعضائه. فالمجتمع عنده ككل واقع إما يكون، بفضل هذه الرابطة المشتركة، وإمّا لا يكون، أي عندما يفتقر اليها.

وهنا أيضاً يظهر لنا روسو وكأنه يفرض مفترضه المنطقي على الواقع غير مبال بالهوة السحيقة الفاصلة بينهما ومتعامياً بالتالي عن الصعوبات العملية التي يتطلبها بناء جسر قوي بينهما. وبهذا المعنى وعند هذه النقطة بالذات، يمكن ان يتهم روسو بالعقلانية أو قل المثالية المتوهّمة. نعم ان تفسير الحياة الاجتماعية ينبغي ان يستند إلى نوع من المصلحة المشتركة أو نمط من الروابط التي، متى توفرت في مجتمع معين، تمّ الاجتماع عن طريقها وبفضلها. ولكن ليس من الضروري ان تكون هنالك مصلحة واحدة تربط بين الجميع.

قد تربط الجميع بعضهم ببعض عدة مصالح. ولا يترتب على كل، أو على أي من هذه المصالح، ان تكون مشتركة بين الجميع. قد يحصل اجتماع مثلاً بين مئة شخص تربط فئة منهم مصلحة معينة (أ) وتربط فئة ثانية مصلحة ثانية (ب)، وفئة ثالثة، مصلحة ثالثة (ج). وهكذا يكون الربط بين بعض من الفئة الأولى وبعض من الفئة الثانية أو الثالثة ربطاً غير مباشر.

قد يسهل علينا رسم صبياني فهم هذه الفكرة:



وهكذا قد يرتبط، حسب الرسم، مئة شخص ينقسمون إلى ثلاث فئات بواسطة مصالح مختلفة (أ) و (ب) و (ج) ـ المصالح التي تربط بين النقاط ٣٠ و ٣٩ من جهة و ٧٠ و ٨٥ من جهة ثانية و٤ و٥ و٦ و٢١ في الوسط. هذا يعني ان ٣٠ و٣٩ تنتمي إلى الفئة الأولى بواسطة المصلحة (أ)، وإلى الفئة الثانية بواسطة المصلحة (ب)، بينما تربط ٧٠ و ٨٥ بين الفئة الثانية والثالثة بصفتهما أعضاء في الفئة الثانية بفضل (ب) وفي الفئة الثالثة بفضل (ج). وهكذا ترتبط الأولى بالثانية مباشرة، وبالثالثة مداورة.

وبواسطة هذه المصالح الثلاث يرتبط جميع أفراد المجتمع المئة بعضهم ببعض اما مباشرة واما بطرق غير مباشرة مداورة.

نعم قد يكون هذا الاجتماع ضعيفاً. ولكننا نحاول الان ان نبين الانتقال من المعقول المنطقي إلى الموجود الواقع في الاجتماع لا من وجود نظام ضعيف إلى نظام قوي منصهر الاقسام.

وتبين معنا، نتيجة لذلك، ان افتراض روسو القاسم المشترك بصفة المصلحة العامة لجميع الافراد (الكسورات) التي يتألف منها المجتمع هو افتراض منطقي معقول.

ولكنه ليس بحكم الطبيعة ضرورياً لنشأة المجتمع ووجوده. نعم انه قد يسهل الانتقال من الاجتماع الضعيف إلى الاجتماع المنصهر القوي الموحد. وقد يشفع بروسو انه قصد تحقيق هذا المجتمع الاخير عندما نادى بالمصلحة المشتركة للجميع. غير ان هذا الدافع، وان كانت له مبرراته، يظل خطأ يورّط صاحبه بصعوبات كثيرة. المهم ان نميز بين السؤالين المذكورين لكي لا نتورط بالخطأ المزدوج الذي يقع روسو في فخه: - اي خطأ فرض إفتراضية المعقول على الواقع، وخطأ تعميم هذا الافتراض، الذي يصح على بعض التجمعات، حتى يصبح قاعدة، قد تصح وقد لا تصح، على جميع المجتمعات.

غير ان هذا الخطأ، وان ازدوج، لا يدخل الا في حساب المفكرين السياسيين، وربما اقتصر على النقادة منهم، أو، اذا شئت، فقل المتعنتين فكرياً. ولو اقتصر الحال على هذا النطاق لبقيت لهذا الخطأ أهمية فكرية محض. غير ان الامر يختلف بالنسبة لهذه القضية بعض الشيء. ان لهذا الخطأ مفاعيله التنظيمية العملية. ولنا هنا نقطة بارزة تمثل على ربط التفكير الناقد بالعمل الصحيح، وربما عبره، بالتنظيم الاجتماعي الموفق الناجح.

«إن الاعتقاد بتناسق المصالح وانسجامها بقي صامداً، بيولوجياً واقتصادياً، طالما حُذِفَت من المعادلة مصلحة الضعيف الذي يجب ان يُساق إلى الحائط ليُرمى بالرصاص أو طالما استعنت بالعالم الثاني ليعيد التوازن الذي يفتقده الحاضر» [1].

وليس من العدل ان نبخس روسو حقه هنا. انه لأمر واقع وهام اجتماعياً ان الانسان الفرد العادي يحس على الاغلب وعندما يعيش في مجتمع ما، ان لهذا المجتمع مصلحة تختلف عن مصلحته الشخصية. وكثيراً ما يعرف الانسان المجتمعي تلك

(1) a, E.H.Carr, **The Twenty years crisis 1919 — 1939,** London, Macmillan and Co.Lmtd ,1942, p. 65.

راجع كذلك:

b, Bastat , **les Harmonies Economiques,** p. 355.

c, Marx,**Theorien uber den Mehrwert, II, i,** p. 309.

d, Yves Guyot,**La morale de la concurrence,** p. 315.

e, Bagohat, **Physics and Politics** (2 nd ed), p. 215.

f, J.Movicon, **La Politique internationale,** p. 242.

g, Karl Pearson, **National Life from the Standpint of Science,** p. 64.

h, W. L. Langer,**The Diplomacy of Imperialisem,** ii.p.797.

i, Huxley, Romanes lectures 1893. or **Evolution and Etlnics,** p. 81.

k, Balfour, **Foundations of Belief,** p. 21. (Repeating the solution of Immanuel Kand).

المصلحة ـ خصوصاً اذا كان مجتمعه صغيرا. ولكنه قليلاً ما ينفّذها ـ لاسباب متعـددة. بهذا المعنى، وهو معنى ضعيف جداً، هنالك مصلحة عامة لكل مجتمع صغـير معروفـة مباشرة من الانسان الفرد.

وهنـا تمتد جـذور الانسان الاجتمـاعية. وفي هـذه التربـة الواقعيـة تجد العـلاقة العضوية، كما سنفصّلها، منطلقها الطبيعي.

وهنالك مصلحة، وربما مصالح، عامة بمعنى مُغاير.

لنجمع بين الفكرتين ـ بين الفكرة الجوهرية التي يُجسدها روسو في مفهوم الارادة العامة، فكرة التمييز لدى الانسان المجتمعي العـادي بين مصلحتـه الخاصـة والمصلحة لعامة، وبـين ما بيّنـاه من ان المجتمع القـوي مثلاً قـد يرتبط أعضـاؤه بعضهم ببعض بطريقة غير مباشرة، ينبغي ان نستنجد بمفهوم الصُعُد المختلفة لمفهوم المصلحة العامة. وتختلف هذه الصُعُد بمدى شمولها.

إختَر مطلق انسان، وبعد التحقيق، ترَ ان له مصالح عامة متعددة تتراوح رتبهـا عـلى سلم الشمول. فهنـالك مصلحـة عائلتـه، ومصلحة بلدتـه، ومصلحـة حـزبـه، ومصلحة الفئة الدينية التي ينتمي إليها، ومصلحة وطنه، وأخيراً واستـطراداً، مصلحة جميع الملتزمين بالمبادىء التي يلتزم.

ولكن، بقدر ما تتسع دائرة الشمول للمصلحة العامة، بذلك القدر بالذات تتكاثر مصاعب المنظمين لتلك المجتمعات التي تحتضنها تلك المصالح. ويصح هذا التعميم في جوهره على الصعيدين: ـ النظري والتطبيقي.

بَينَ الارادَة العَامّة والارادة الخَاصَّة

ان روسو عندما افترض وجود المصلحة العامة المشتركة بين جميع ابناء المجتمع، قد بسط تبسيطاً لا يُقِرُّهُ الواقع، عملية التوفيق بين حرية الافراد والارادة العامة ـ خصوصاً وقد اشترط روسو لبناء الدولة الفضلى التنسيق بين وحدة الدولة وقوتها والحرية [1]. لقد تجاهل منـذ البدايـة بعض الصعوبـات، ومصدر بعض المسـائل الشـائكـة، التي لا بد للمنظـمّ السياسي من ان يتعرض لها.

هذا من جهة، ومن جهة ثانيـة، فقد أعـطى بعض الاقتراحـات التي، لو امكن

(1) يراجع الفصل التاسع: « البعد الثالث لمشكلة روسو». ـ مقطع « خشية من الجماعية الكلية » مـن الجزء الثاني من هذه الدراسة.

السياسي تطبيقها، لجعلت من الجسم السياسي، على الغالب، هيئة أضعف لا أقوى من الهيئة التي نعرفُ من زاوية تاريخية وواقعية.

كلنا يعرف اصرار روسو على ضرورة الارادة العامة واهميتها. وبالرغم من ان القليل بيننا، دارسي تاريخ النظرية السياسية عبر العصور، يعرف ان الارادة العامة عند روسو تمد جذورها في واقع المجتمع، فان روسو نفسه، كما سبق وبينا، يذهب إلى ان هذه المصلحة العامة المشتركة هي الاساس الواقعي للارادة العامة. ان لا يكون مجتمع بدونها في رأيه.

لا شك بأن روسو على حق عندما يذهب إلى ان خلق الارادة لمجتمع معين هو امر هام اجتماعياً وسياسياً. ويصبح هذا الامر بالغ الاهمية في مجتمع تعددي يؤمن ايماناً قوياً بالحرية الاصيلة ومغانمها. ولكن، ومن هذه الزاوية بالذات، تبدأ صعوبات السياسي عندما يجابه قضية التوفيق بين الحريات ـ أي توفير المناخ المناسب لنمو البعد الثالث من أبعاد الحرية الاصيلة. وهذا أمر بالغ الخطورة وصعب التحقيق في آن واحد.

التعَاقُد الاجْتماعي

ولو تبين روسو خطورة هذا الموقف، لما اكتفى بالعقد الاجتماعي وسيلة جامعة مانعة لمعالجته معالجة تفي بالغرض المطلوب. ويصبح العقد الاجتماعي عملية عقلانية تستند إلى أساس ضعيف جداً عندما يتبين ان وجود المصلحة العامة المشتركة هو أمر قد يتوفر وقد لا يتوفر، وعلى الغالب لا يتوفر، لاعضاء المجتمع الواحد. هذا لا يعني انه سوف لن يتحقق. قد يتحقق. ولكن الواقعي لا يُصاب بخيبة امل مريرة عندما يرى اخفاق تحقيقه. ذلك لانه يعرف ان هذا التحقيق هو أمر من الصعوبة بمكان. ان مَثَلَ الداخل في العقد الاجتماعي، حسب روسو، هو مَثَلُ من يعد بتنفيذ أمر ما. وعندما يتبين ان تنفيذ هذا الامر ـ الوعد يتناقض مع مصلحته كما يفهمها هو، يتردد الواعد في تنفيذه لوعده. وغالباً ما ينتهي به تردده إلى التنكر لوعده.

ولم يتفهم روسو هذا الواقع لأنه افترض امراً غير موجود ـ أي وجود، المصلحة العامة المشتركة بين جميع الاعضاء المؤلفين للمجتمع الواحد. ان التهمة التي نسوقها ضد روسو عند هذه النقطة بالذات هي: إمّا انه يقلل من قيمة هذه القضية فيعالجها عقلانياً بشكل قد تخيبه مرارة الواقع وخشونة التاريخ، وإما انه يتحسس المشكلة، فيحتال عليها بأساليب لم تكن من ذات النوع الذي ذكرنا فتبقى قليلة الفاعلية بعيداً تحقيقها.

فقد تنبه روسو مثلاً إلى الأمر الواقعي والتاريخي، ان بعض الناس، وربما أكثرهم، يخالفون الارادة العامة، منساقين مع تيار مصالحهم الخاصة. ولكن روسو يعتبر هذا نوعاً

من العبودية ـ النوع الذي يعبّر عن انحراف في شخصية صاحبه، وبالتالي يخول الارادة العامة، حفاظاً على المصلحة الحقيقية لهذا الفرد نفسه وعلى مصلحة المجتمع، ان تقسو عليه فتجبره على ان يستعيد رشده. وهذا كما لا يخفى تشويه للواقع على أكثر من صعيد. يهمنا الآن ان نبين جهة واحدة من موقف روسو المتعدد الوجهات تجاه هذه القضية. ان افتراض روسو لوجود المصلحة العامة المشتركة خوله حق التمييز، عن طريق معوّج، بين المصلحة الحقيقية للانسان الفرد والمصلحة المشوهة، وعبر هذا التمييز الضروري اجتماعياً وفردياً، حق تهمة المنساق لدافع مصلحته الخاصة، بالانحرافية. وهكذا يصبح الحفاظ على الذات وتلبية نداء المصلحة الخاصة اذا ما تعارضت مع المصلحة العامة، بحكم المنطق، لا الواقع، جريمة اجتماعية تستحق العقاب.

المصلَحة الخَاصَّة: بَينَ التّبرير والتَشْرير

الواقع هو ان هذه التلبية للمصلحة الخاصة قد تكون، وطالما كانت، فعلاً، جريمة اجتماعية. ولكنها أحياناً قد لا تكون. فالتمييز بين المصلحة الخاصة المبرّرة والمصلحة الخاصة غير المسوّغة هو ضرورة فكرية وتنظيمية في الاجتماع والسياسة. وقد رأى ذلك جميع المفكرين السياسيين المرموقين ومنهم روسو. ولكن طريقة الحكم في هذا التمييز لا يصح ان تكون روسوّية. **ان سعي الانسان وراء مصالحه الخاصة في بعض الاحيان ليس بحكم الضرورة جريمة اجتماعية تستحق القصاص أو انحرافاً في الشخصية حتى وان تعارضت مع المصلحة العامة الحقيقية.** هذا مع العلم ان هذه التهمة تصح على الكثيرين ممن نعرف عن طريق دراساتنا التاريخية وعن ملاحظاتنا الحياتية المباشرة. قد يكون ذاك السعي «المنحرف» في بعض الاحيان، وان قلت هذه الفرص، من أبرز سمات الصحة في المجتمع الانساني. ويكون هكذا عندما يكون تعبيراً صحيحاً عن الحرية الاصيلة.

وتعددت أبعاد خطأ روسو بالنسبة لهذه القضية ـ مع العلم بأنه يحاول ان يعالج قضية جوهرية ويتحسس، فوق ذلك، جوهر هذه القضية.

انه أولاً فرض فرضاً على الواقع مفهوم المصلحة العامة المشتركة ووجودها.

ثم انه طلب من المواطن ان يستبدل مقياساً طبيعياً معروفاً لديه يتوجه بوحيهِ، بمقياس أعم وأشمل وبالتالي أقل وضوحاً وأضعف تأثيراً من الأول. اراده ان يستبدل المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة.

وأخيراً لم يتساهل روسو مع من يخالفون الارادة العامة. لقد اعتبر كل مخالفة من هذا النوع انحرافاً في الشخصية.

وقد سبق وبينا خطأ الفرضية القائلة بأن لكل مجتمع سياسي مصلحة عامة توحده وينشأ حولها.

وان كان طلب روسو من المواطنين استبدال المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة مقياساً للسلوك الاجتماعي السياسي مشروعاً، يظل مطلبه هذا، وبالسرعة التي يتطلب تحقيقه، ينم عن شيء من التسرع أو عدم تقدير الصعوبات التي تلازم هذا الاستبدال.

يظهر هذا الخطأ بشكل أوضح في عدم تساهل روسو مع من يخالفون الارادة العامة.

فقد تكون هذه المخالفة صادرة عن حسن نية المخالف، وقد تنشأ عن عدم امكانيته، بالرغم من انه سعى جهده، من تحقيق المطلب. عندها، بدلاً من ان نتهمه بالانحراف، علينا ان نساعده على تحقيق ما يرغب في تحقيقه ولا يقدر عليه. وفي مثل هذه الظروف، يواجه المنظمون للمجتمع مشاكل شائكة تتطلب الصبر والدراية والمراس.

قد تكون هذه المخالفة، مع وجود حسن النية عند المخالِف، نتيجة لعبقرية خارقة تبين لها بعض الاخطاء في الترتيبات الاجتماعية المستوحاة من المصلحة العامة. عندها، ينبغي ان تعالج هذه المخالفة بطول اناة وصبر وتشجيع، لا ان تعاقب.

وهكذا يرتبط التوفيق بين المصالح بالتوفيق بين الحريات ـ وعملية التوفيق هذا تبدو لنا أصعب بكثير، وأكثر مشاكل وعراقيل، مما يظهر من قراءة روسو.

على كلٍّ، التمييز بين المصلحة الشخصية الانانية والمصلحة المسوَّغة هو تمييز ينبغي ان يحاكم بمقتضى مطاليب الحرية الاصيلة وقوانينها. واننا، وان اتفقنا مع روسو بأن الحرية هي من مقومات المصلحة العامة الجوهرية، لنود ان نرى حريتنا اعمق جذوراً في أرض الواقع الاجتماعي، وأغنى أبعاداً وكثافة ومحتوى، وأطوع للالتزاميات مما هي عنده.

والتوفيق هذا، في رأي روسو، هو اما أمر واقع [1]، وأما نتيجة مصادفة عرضية [2]، واما عملية مضنية وقاسية في التوجيه والتربية والترويض النفساني. وقد يكون في كل هذا على صواب. قد نختلف معه باننا نريد ان نضع نبرة أقوى مما يضع

(1) في بداية الاجتماع.

(2) قضية ضمان بقائه واستمراره.

على كون هذا التوفيق عملية فنية تتطلب الحذر الكبير والاختبارات المتعددة المستمرة والمواظبة الجاهدة من جهة الفرد ومن جهة المسؤولين عن تنظيم المجتمع.

لا يُكرَهُ الحُرُّ في حُرِّيته

ومن هذه الزاوية يُضطّر روسو إلى تعديل موقفه في الاسس التي يستند إليها، في رأيه، حق الارادة العامة في اجبار الانسان الفرد على ان يكون حراً. اذا صح تفسيرنا لهذه الاسس كما سبق وفصلنا، يبقى من الضروري ان تستند، لا الى الافتراض بأن المصلحة المشتركة هي أمر اجتماعي واقع، وان الارادة العامة هي التعبير الجماعي والاجتماعي والسياسي لهذا الامر، وللدخول في الميثاق الاجتماعي، بل إلى الاعتقاد بان الانسان الفرد، ممارساً حريته الأصيلة ممارسة مستديمة، **لا يرى في سلطان الارادة العامة، في** معرض تطبيقها على أمور خاصة ومعينة، **ما يتنافى مع ممارسته المسؤولة لهذه الحرية**. بكلمة ابلغ، يتسق هنا الالزام والالتزام.

ونرانا مضطرين في هذا الإطار، ولأكثر من سبب، للتنكر للمقتبس التالي:

«ألم يشرّع لنا الغزالي شرع هذا الإقتصاد في النظر فدَلنا على أنماط فتوحه؟ يجد العقول الاسلامية ممزّقة بين اختيار المعتزلي وجبر الجهمي فيعطف على حقيقة الانسان يفحصها ـ فحص اليقظة والدّقة ـ فيجد الانسان لا مختاراً مطلقاً ولا مجبوراً مطلقاً فيلوح له بأسرع من لمح البصر أنه (مجبور على الاختيار)»[1].

وتنكرنا سالف الذكر هو تنكّر مزدوج: يطال ما يتقدّم به الدكتور محجوب بن ميلاد، كما يطال ـ وهذا الأهم بالنسبة للقضيّة التي نحن بصددها هنا والآن ـ «نظريّة» الغزالي. ولما كانت هنالك أسباب مختلفة تقف وراء كل من بُعْدَي هذا التنكر، اقتضى التطرق لها، وإن باختصار وايجاز، في كلتا الحالتين.

يتكلم الدكتور محجوب بلغة شعريّة اخّاذة. ولكنها، علمياً ومنهجيّاً، لا تسمن ولا تغني من جوع.

ينوي ان يدلنا على انماط فتوح الغزالي: «انماط فتوحه».

فيبدأ بوصف «ميدان المعركة»؟! فيرى فريقين متحاربين ـ احدهما تحت راية

---

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد، «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي»، **الفكر العربي**، مجلة الإنماء العربي العلوم الإنسانيّة، السنة الثانية، العدد السادس عشر، تموز (يوليو) ـ آب (أوغسطس) 1980، ص. 6.

الحرّية المعتزليّة والثاني في ظل علم الجبر الجهمي: «يجد العقول الاسلاميّة ممزّقة بين اختيار المعتزل وجبر الجهمي»!.

وتنقلب الصورة فجأة: الجنرال الحربي ينقلب طبيباً مداوياً: «فيعطف على حقيقة الانسان يفحصها ـ فحص اليقظة والدقّة ـ فيجد»:

والمريض ماذا تراه يكون؟. بل المريضة، ما هي؟.

إنها «حقيقة الانسان».
وماذا يرى نتيجة هذا الفحص «الدقيق» «اليقظ» و«العطوف»؟.
ماذا يجد؟.
«يجد الانسان لا مختاراً مطلقاً ولا مجبوراً مطلقاً».

وتنقلب الصورة، ثانية، انقلاباً مفاجئاً. ينقلب الطبيب، الذي كان جنرالاً لو تذكرنا الانقلاب الأول في الصورة، ينقلب نبيّاً يرى عبر غياهب الغيب. «فيلوح له بأسرع من لمح البصر»؟.

وماذا يلوح له؟ ما هو محتوى الوحي الذي يستنزله؟.

«أنه»، (الانسان)، «لا مختار مطلقاً ولا مجبور مطلقاً»!.

أوليست هذه من المشاهدات الانسانيّة المباشرة التي لا تحتاج لا إلى اللجؤ إلى فن الحرب، ولا إلى علم الطب ولا إلى الكشف الصوفي؟.

وتبقى هذه، وعلى بساطتها لذلك، مقولة مقبولة مع بعض التحفظات وضمن بعض الحدود.

وما ان تستقر الصورة على مستقرّ الصحّة المشاهدة المبسطة، حتى تنقلب، ثالثة، انقلاباً، مفاجئاً هو بدوره، فتتشوه الصورة تشوّهاً فاضحاً.

ولكنك تنتقل هنا ـ أنت القارىء ـ من رؤية، أو بالاحرى من مقدّمة لرؤية يصوغها الدكتور محجوب بن ميلاد، إلى رؤية، أو بالأحرى، خلاصة رؤية، يتعب على تثبيتها الغزالي.

تلك هي «نظرية» الكسب.

ولقد ظهر صورتَها الدكتور محجوب بن ميلاد بأسلوب مغاير ـ اسلوب أقرب إلى اسلوب الغزالي بفضل لجوئها إلى بعض الأسباب المأخوذ بها في ذلك الجوّ الحضاري العام:

«فهل كان تخصيص المعتزلي للانسان «تخصيص حق» عندما جزم بحرية الارادة؟ أو عندما جزم بقدرته على خلق افعاله؟ أو عندما جزم باختياره؟.

لا شك ان المعتزلي لم يجزم بذلك اطلاقاً. فقد قيد عروج الانسان لقمم الاختيار بشرائط دلنا على بعضها حينما أكد ـ بالاضافة للإنسان ـ ضرورة التجرد عن الألف وعن العادة وعن الاهواء. لا شك كذلك ان الجاحظ المعتزلي زاد شرطاً رابعاً فدعا إلى ضرورة الهيمنة على قوى الطبع؟.

فهل ترى المعتزلي استعرض جميع شرائط الاختيار؟ أم هل تراه ذهل عن شرائط أخرى لا بُدّ من مواصلة البحث والتحقيق للكشف عنها؟.

وما يحملك ـ حتماً ـ على ان توجه لنفسك هذا السؤال ان ترى بعض المعتزلة يصدع بحريّة الارادة فينتهي به الاخلاص للحق ان يحترز هذا الاحتراز الخطير فيلاحظ ان الارادة في نفسها غير مختارة!.

فما معنى هذا الاحتراز؟ أليس هو الاعتراف الصريح بان الانسان لم يخلق نفسه ولا هو قرر ـ مختاراً ـ ان يكون صاحب ارادة مثلما ان سائر الحيوانات لم تخلق نفسها ولا جعلت نفسها على ما غرز فيها من شتىّ الغرائز؟.

هنا نفهم العوامل التي انتهت بالأشعري إلى القول بالكسب!.

فهو في الحقيقة ـ إنما اراد ان يستأنف مقالة الاختيار الاعتزالي على أساس تحليل أتم وأدقّ لمنزلة الانسان في الوجود. فجعل من الافعال الصادرة عن الانسان ثمرة لاقتران القدرة الربّانية، بالقدرة الانسانية معتبراً اياها اعتبارين فأكّد انها خلق من قبل الرب، وكسب من قبل الإنسان. فأشار بذلك إلى أمرين عظيمين: أشار ـ اولا ـ إلى أن الانسان ما كان ليكون أهلاً للعروج إلى قمم الاختيار إلا قضاءً وقدراً. وأشار ـ ثانياً ـ إلى ضرورة الكفاح الذي يجب ان يضطلع به الانسان ليعرج إلى تلك القمم.

فدحض بذلك غلواء المعتزلة وغلواء الجبري في تطرفهما تطرف النقيضين.

ولقد لخّص الغزالي مقالة الكسب ـ بأصدق ما يكون التلخيص حينما أكد أنَّ (الانسان مجبور على الاختيار)». [1].

---

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد، «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي» **الفكر العربي**، مجلة الإنماء العربي للعلوم الانسانية، السنة الثانية، العدد السادس عشر، تموز (يوليو) ـ آب (أغسطس) 1980، ص 52 ـ 53

«أما خصائص هذا الانقلاب العقلي فتُختزَل في ثلاث: «فتح الباب لتعدُّد أسباب المسبَّب الواحد»، والعبرة التي يعبر عنها قول الغزالي: «العقل كالشيخ لا يستطيع السير الا مستنداً إلى عكاز التجربة»، و «انقسام مملكة الحق إلى منطقتين اثنتين: منطقة «الحقيقة» أساسها الذوق والمشاهدة والتجربة الباطنة، «والعلم»... التجربة الخارجية [1]...» [2].

تبقى أسباب تنكرنا لهذه «النظريّة»، الموضوعة.

وقد تشعبت هذه وكثرت. ومنها المنهجي ومنها الفكري المحض.

ويبقى من حسن حظّنا أننا لا نضطر إلى التطرق إليها جميعها الآن. فبعضها يقتضي تلمّسها قراءة بضعة من مؤلفاتنا.

هنا نكتفي بالإشارة إلى الأسباب التي تجعل من «نظريّة»، موضوعة روسو، «نظريّة»، موضوعةً، غير مقبولة من لدننا.

وهذه الأسباب تنقسم إلى نوعين: ايجابي وسلبي.

فمن النوع السلبي، ان هذه «النظريّة»، تنطوي على تناقض ذاتي. والمتناقض الذاتي يفسح بالمجال لاستقبال جميع انواع الموضوعات - حتى السخيف منها والخاطيء.

وما ان تتخلص من تهمة التناقض الذاتي - هذا لدى مَنْ يحاولون ان يتخلصوا بها من هذا المأزق - حتّى تتورّط في ماغوصة العلاقة بين الوسائل والغايات.

ثم انها، وفضلاً عن ذلك واذا ما اتفق ان تحاشت هاتين الماغوصتين، لا تتساند مساندة عميقة ومتكاملة، لا مع اختباراتنا الحياتية المعيوشة ولا مع النظريات الحضاريّة التي نرغب في استبقائها والتركيز عليها في بناء مجتمعاتنا المستقبلية.

فيقتضي إذن ان تُدْخَل عليها بضعة تعديلات.

وتتضح قيمة هذه التعديلات في النتائج التي يسفر عنها التنظيم الاجتماعي المتبني لها. وتختزل هذه النتائج العملية في تقليلها من امكانية سوء استعمال السلطة وبالتالي من الانزلاق غير المسوغ من الحكم الحرّ إلى الحكم التعسفي.

ونرى ان الانسان الملتزم يثور لا لحقه المهضوم فحسب، بل أيضاً لحقوق الاخرين الملتزمين بتحقيق مبادىء يؤمن بصحتها وبفائدة تطبيقها العمرانية. وفي هذا، كما سنرى،

---

(1) « واستقراء جزئياتها ، وتصفح اعراضها واستنباط نواميسها » .

(2) المرجع ذاته ، ص 54 - 55

مفتاح لحل اللغز [1] في مفهوم «المجتمع العضوي» ـ اللغز الذي تلعثم حياله تاريخ النظرية السياسية.

كما واننا نرى فيه كذلك هندسة الجسر الذي تنتقل عليه بسهولة واطمئنان «حقوق روسو الطبيعية» إلى «حقوقنا الانسانية». بقي ان يبرهن هذا الانتقال كفاءته ومنافعه العملية.

ارادَة عَامّة دينَاميكيّة المُرُونة

كما يضطر روسو، ومن هذه الزاوية ايضاً، ان يعدّل في مفهوم الارادة العامة نفسها.

يحرص روسو، كما يتضمن موقفه، على ان تستند الارادة العامة إلى مصلحة مشتركة تربط بين جميع الاعضاء المؤلفين لمجتمع ما. وهذا أمر من الواقعية بمكان. ولكن، لما كان روسو مخطئاً باعتباره وجود هذه المصلحة المشتركة امراً واقعاً وحاصلاً بالفعل، ولما كان الواقع التاريخي الاجتماعي يساند القول بأن اجزاء المجتمعات الانسانية ترتبط بعضها ببعض عبر شبكة واسعة وكبيرة ومعقّدة من المصالح المختلفة، ولما كان من الطبيعي ان تتنافر هذه المصالح في أغلب الاحيان، ولما كان من المعروف ان هذا التنافر قد يتوتر أحياناً إلى حد التناقض والتناحر، أصبح من الطبيعي ان نعتبر الارادة العامة أمراً سياسياً مرناً ذا أبعاد اجتماعية لم يحلم بها روسو.

كان روسو على صواب حين تكلم، ولو بلغة اسيء فهمها، عن مرونة الارادة العامة. ولكنه لم يعط هذه المرونة حقها من المدى الحيوي الذي تتطلبه الحرية الاصيلة وتسوية المصالح المتنافرة. وهكذا فبدلاً من ان تكون الارادة العامة، كما يريدها روسو، الحَكَمَ النهائي [2] في ماهية الحرية والمصلحة ومداهما، تصبح، كما نقترح، علة ومعلولاً معاً وبالتناوب، لعملية ثقافية تاريخية وتربوية يتفاعل عبرها الانسان والمجتمع في ضوء مبادىء بانية والتزامات مصرار جاهدة.

التصَارع والتَقدم

وهكذا تبرز أهمية الفكرة الأدبية السياسية الاساسية، بروزاً تستحقه: التصارع على المستوى الشخصي الخاص وعلى المستوى الشعبي العام بين الميول الانانية والميول

---

(1) تراجع لتفصيل هذه المعضلة . أ ـ الفصل الثالث من الجزء الثالث من هذه الدراسة ـ « الانسان جزء لا يتجزأ من المجتمع » مقطع « عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع » . ب ـ محاضرات في الفكر السياسي الحديث ، سنة ثانية علوم سياسية وادارية ، كلية الحقوق ، الجامعة اللبنانية سنة 1968 .

(2) مع ما هنالك من امكانية سوء استعمالها .

الاجتماعية. وبقدر ما يتوفّق مجتمع مـا من تخفيف حدة هـذا التصارع، بقـدر ما يهنـأ عيشنا. ان طلب تحقيق وحدة حال ينتفي معها هذا التصارع هو أمر معقول ولكنه غير واقعي. ومن الزاوية الواقعية، يُشك حتى بصحة مفاعليه وسلامتها. ولكنه، املاً يراود مخيلات المنظمين للحياة السياسية وبالتالي مقياساً يُستعمل لوزن درجة الرقي التي يبلغها مجتمع ما، يظل ذا قيمة فكرية وعملية. فالمطلوب سياسياً هو ايجاد وضع لا يؤثّر فيه هذا التصارع تأثيراً هداماً على سير المجتمع ككل، وعلى سلامة ابنائه وحريتهم. هذا أضعف الايمان. أما أقواه، فهو ايجاد الجو المناسب لجعل هذا التصارع دافعاً نحو التقدم المنتهي بتوفير الشروط التي تسمح للانسان بتحقيق أفضل ما في انسانيته.

وقد قسى نظام روسو على المواطنين عندما حاول تغطية هذا التصـارع أو القضاء عليه قضاء مبرماً على الصعيد السياسي العام. ان هـذا لا ينسجم مع وجـود الاحزاب السياسية التي يبرر وجودها أكثر من مبرر. أبرز هذه المبررات المضمونة فيما سبق ذكره، مساعدة هذه الاحزاب على تحقيق الحرية الأصيلة.

ومن هنـا ربط هذا التصـارع بموضـوعيات المجتمـع ـ مـدى ثقـافتـه، وتـركيبـه الاجتماعي، وقواه الانتاجية.

ولنا في هذا المبدأ مقياس هـام يساعـدنا عـلى الحكم لا على نـظام روسو أو معـه فحسب بل وعلى كلٍّ من احزابنا السياسية او معه.

وقـد قسى روسو أيضـاً على مـواطني نظامـه السياسي بنقله مـركز الثقـل في هـذا التصارع إلى موقف الانسـان الفرد إلى حـد قد يخلق معـه لهذا الانسـان عقدة نفسـانية هائلة. ينبغي ان يحسّ الانسان بهـذا الأمر. وينبغي ان يفتش عن المقـاييس التي يحكم برزانة على ضوئها في هذا الاصطراع: ـ هل الارادة العامة هي المصيبـة في هذه الحـالة بالذات؟ أم هل هو بالاحرى ميله الشخصي؟ وما هي القيم والمبادىء المقاييس الأخرى ذات المحمل على تفهم هذا الوضع والحكم الصحيح بشأنه؟ ولكنـه لا ينبغي ان يحكم مسبقاً، ودائماً وأبداً، انه كلما اختلف مع الارادة العامة برأي أو بمسلك فالمخرج الوحيد هو انه هو المخطيء.

عدا عن كون هذا الموقف الروسوي خاطئاً، فانه يهدد، كالسوسة، بنخـر عظام الحرية [1]. ان الاحساس الدائم بالذنب يخلق قلقـاً في النفس فيقتل جـرأتها. ويـدون

(1) لتوضيح علاقة هذا البحث بتعديل مبدأ جون ستيورت مل في حدود الحرية يراجع للمؤلف كتاب اشكالات دار الريحاني بيروت 1967 او (مجد) طبعة 1980 او 1982، وعلى الخصوص بحث «مشاكل الديمقراطية».

،الجرأة، كيف تكون الحرية، وتنمو؟ الجرأة عصب الحرية. والجرأة والقلق لا يتعايشان الا قليلاً ونادراً.

وفي هذا تغيير جوهري لمفهوم الارادة العامة الروسوية. انها معصومة عن الخطأ في رأي روسو. ولكن هذا اعتقاد مفْتَعَل ـ خصوصاً اذا عنينا هنا الخطأ العلمي الذي يتقرر، كالصواب العلمي، باللجوء إلى وقائع موضوعية ومبادىء لا تشوهها ـ وبمعزل عن امكانية اكتشاف هذا التشويه وبالتالي مسؤولية معاقبته ـ رغبات ذوي العلاقة المتورطين في القضايا المنوي الحكم في صحتها أو خطئها. فاذا كان من الممكن ان يخطىء المرء، بهذا المعنى، فمن الممكن كذلك ان يخطىء المجموع. الحكمة الواقعية تتجلى، في هذا السياق، لا في توفير شروط الحكم المعصوم عن الخطأ، بل في اتخاذ جميع التدابير أو أكثرها التي تقلل امكانية حصول مثل هذا الخطأ، وجميع الترتيبات أو أكثرها التي تقلل من سوء نتائجه اذا ما اتفق وحصل.

أما إذا عنينا بالصواب، الصواب السياسي الذي يتقرر، كالخطأ السياسي مقابله، بمقتضى قواعد متفق عليها ودستور واضح، فيختلف الأمر بعض الشيء. ولكن في نهاية المطاف، قد يتعرض هذا المفهوم بدوره إلى الخطأ. قد يرتأي المرء ما يخالف مصالحه. كذلك قد يرتئي المجتمع ما يضر [1] بمصلحته. لذلك تكون الارادة العامة حصيلة ما يتمتع به الاعضاء من كفاءات. ولا يمكن ان تفضل الناس الذين تعبّر عن اراداتهم بشيء.

ويصح هذا مقياساً عاماً.

كما يصح في الحالين.

وبقدر ما حاول روسو ان يجسم الارادة العامة في وجود موضوعي مستقل عن ارادات الناس كما يعيشونها، بقدر ما اضطر ان يحمّلها من المهام التي حملها المفكرون

---

(1) الغريب ان هذا الامر لم يخف على روسو:

« وفوق ذلك، يحق للشعب دائماً ان يغير قوانينه وشرائعه مهما كانت هذه الشرائع والقوانين جيدة. لانه اذا اراد ان يضر نفسه فمن له الحق بمنعه عن ذلك »: **العقد الاجتماعي** الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر.

وكان روسو مصيبا في اعتقاده انه من حق المجتمع ان يسيء إلى نفسه اذا هو شاء ذلك. غير ان استعمال هذا الحق ليس من الحكمة بشيء. قيمة الاصرار عليه تنتج عن نفيه حق الغرباء بالتدخل بشؤون المجتمع السيد، لا عن كونه تبريراً لتنفيذ الاساءة. وقد غاب عن روسو، على ما يظهر، محمل هذا المبدأ على مفهومه للارادة العامة ذات العصمة.

السياسيون التقليديون أو الكلاسيكيون القانون الطبيعي. وبقدر ما أصرّ على ذلك، بقدر ما اتكأ عليها لتصحيح أخطاء الناس من جهة، وبقدر ما اضطُر إلى التمييز الصحيح، ولكن عن طريق مشبوهة، بين الحرية الحقيقية والحرية المزيفة للانسان الفرد، وبين مصلحته الحقيقية ومصلحته المزيفة. والاتكال على القانون الطبيعي، كالاتكال على الارادة العامة، لتصحيح اخطاء الناس الأدبية والاجتماعية ينم عن قلة ثقة بصراحة الناس وبشخصياتهم وبمقدرتهم على تحمل اعباء العدالة والموضوعية. وقد يكون هذا الاتكال، على كونه اهانة للشرفاء الأقوياء، ضرورة اجتماعية في غالبية الاحيان. **ولكن ان تبني مجتمعاً لا يحلم حتى بالتخلص من هذه الاهانة يوماً ما، لهو ان لا تفسح جميع المجالات أمام الانسان المصمم على تحقيق انسانيته كاملة غير منقوصة.** فالناس ينبغي ان يوجَّهوا بطريقة يصبح معها تصحيح اخطائهم بمقتضى التمييز بين مصالحهم المزيفة ومصالحهم الحقيقية لا أمراً مقبولاً ومعقولاً لديهم فحسب بل أمراً يمكنهم ان يحكموا فيه بكثير من التجرد والمسؤولية. وليست هنالك أسباب قبلية أو عوائق ضرورية طبيعية تمنع تطورهم إلى حد يستغنون عنده استغناء تاماً عن مثل هذا القانون أو تلك الارادة. عندها، يلتزمون بما يَلزم فيُلزِم.

ولا يغيبَنَّ عن البال ان لهذا التصارع والتقدم بُعْداً دولياً. وتهتم **الواقعية السياسية** عندنا بهذا البعد.

ويقودنا هذا إلى ترديد المبدأ ذاته بالنسبة للارادة، وللتمييز بين الارادة الاصلية والارادة المزيفة.

ويصح المبدأ ذاته بالنسبة للحرية.

ومن نتائج هذا البحث الطبيعية اقتراح بتعديل موقف روسو من ان الارادة العامة تميل دائماً إلى خدمة المصلحة العامة. وذلك بحكم طبيعتها. ليس هنالك من ضامن لهذا الأمر. وعندما قال روسو ذلك بلغة يُستَنتج منها انه يصف واقعاً اجتماعياً كان يحاول، عن طريق سهلة ولكن غير واقعية، ان يقلل، وربما عن غير وعي منه أو قصد، من مشاكل التنظيم السياسي. ذلك انه حتى بعد عملية طويلة ومضنية، قد لا يتوفق اناس من توجيه قراراتهم بضوء المصلحة العامة. ومتى فعلوا ذلك تم لهم خير ما يرجى من المواطنين الصالحين. ومتى تأصّل هذا العمل عادة مستقرة دائمة فيهم، تمسكوا بزمام أفضل الفضائل المدنية.

الفصل الثالث

الانسان الفرد جُزء لا يتجزأ من المجمُوع

يُشكَر روسو على اصراره على الفكرة الاجتماعية السياسية الهامة: - ان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع الكل. في هذا، لديه، شيء من الضمانة على ان الارادة العامة لن تسحق الفرد ولن يطغى سلطانها على حقوقه طغياناً تعسفياً. في الواقع هذه هي المرساة التي تشد سفينة الحقوق الطبيعية في النظام الروسوي إلى صخرة جامدة لا تؤثر فيها عواصف الارادة العامة - حتى ولو اتفق ان عصفت بهذه الارادة، كما يتوهم البعض بالرغم من اصرار روسو على العكس [1]، رياح التعسف والطغيان.

غير ان هذه الفكرة نفسها يحق ان تثار حولها اسئلة كثيرة ناقدة. فهي على مستوى معين، واذا ما اعتُبِرت وصفاً لواقع اجتماعي، خطأ واضح. يقدر الانسان، اذا هو شاء ذلك وكان مستعداً لتحمل نتائجه، ان يعيش منفرداً منعزلاً عن جميع الناس. نعم انه قد يخسر كثيراً من مباهج الحياة الاجتماعية. ولكنه لسبب أو لآخر قد لا يهتم لهذه الخسارة. وقد يخسر المجتمع أيضاً نتيجة لهذا العمل. غير ان بعض المجتمعات برهنت عن تساهلها تجاه هذه الظاهرة. نحن لا ندعو إلى تطبيق مثل هذا المبدأ: لانه يتنافى مع الايجابية المدنية التي نلتزم. ولكننا مع ذلك، نؤمن ايماناً قوياً بأن حق التشريع من جهة

---

(1) هذا أمر لا يحصل، ومن وجهة نظر روسو، لاسباب متعددة واعتبارات كثيرة متنوعة. تراجع، لذلك: آ - الفصل الخامس من الجزء الثاني: «الارادة العامة وحدها تجبر انساناً على ان يكون حراً».
ب - الفصل السادس من الجزء الثاني: وخصوصاً مقطع «القانون».
ج - العقد الاجتماعي الكتاب الاول، الفصل السابع.

انسان بالنسبة لانسان آخر ـ وبدون تكليف ـ هو أمر لا يسوغه مسوغ، وبالتالي فلا يحق لنا ان نشترع فيها يتعلق قراره بصلاحيات غيرنا. وبالتالي لا يحق لنا، كما لا يحق لروسو، ان نشترع لمثل هذا الناسك حياة تناقض ما يختاره هو عن وعي وتصميم. وهكذا يتبين ان قول روسو، على صعيد من البحث والحياة، هو اما غير صحيح، واما، ليُجعل صحيحاً، يفترض تبني حق التشريع للآخرين ـ الأمر الذي هو اسوأ من الخطأ. وذلك لان التشريع غير المسؤول وغير المبرّر هذا ينحر الحرية بالصميم.

وشائبة ثانية ينبغي أن نستأصلها من مبدأ روسو هذا. ان الانسان في النظام الروسوي يصبح مواطناً وبالتالي جزءاً لا يتجزأ من المجتمع بعدما يدخل في الميثاق الاجتماعي. والواقع هو ان الوشائج بين الفرد والمجتمع تزداد وثوقاً باتخاذ الانسان قراراً يلتزمه بتبنّي الايجابية المدنية. ولكن هذه الوشائج لا تنعدم، وهذا هو المهم الذي يبدو ان روسو يتناساه، انعداماً تاماً قبل هذا القرار. ان اجتماعية الانسان، مثل فعل التزامه ومثل مواطنيته، هي عملية نمو وتواصل وثيق مع الماضي. واذا كان مفهوم التعاقد ينحصر باتخاذ قرار في وقت معين **يفصل فصلاً تاماً وقوياً وهاماً** بين عهدين، فهو لهذه الفكرة وحدها، يجب ان يُنْبَذ.

معنى هذا ان الميثاق الاجتماعي عند روسو، كما عند غيره من المفكرين السياسيين، يُحمَّل اكثر مما يقدر ان يحمل. ان التغيير العميق في طبيعة الانسان الذي يعزونه إلى العقد الاجتماعي، ليس، ولا يمكن ان يتم، بناء على قرار، مهما كان هذا القرار ملتزماً ومدروساً. انه عملية تاريخية تشبه بنموها وبالتالي بتدرج مراحلها نمو شجرة التفاح أو فرخ الحمام أو المهر الأصيل. انها لا يمكن ان تكون فعل العقل وحده، مع العلم ان العقل يساعد كثيراً في هندسة تخطيطها وفي نجاح تحقيقها.

ولكن روسو، وبعد دخول انسانه في الميثاق، يقدم مقترحات مبتكرة وقيّمة فيها يتعلق بهذه القضية. ولهذا جاءت نظريته في الحقوق الانسانية تعاليم، وان اساء تاريخ الفكر السياسي حتى يومنا الحاضر فهمها ومضامينها، تستحق الاعتبار المستجد. وبالاختصار يجدر بنا ان نرحب بالبعدين الاثنين اللذين قال بهما روسو مقوّمين للحق الطبيعي.

البعد الاول، هو البعد الافقي أو الاجتماعي. وهو هو المعبَّر عنه بالمبدأ موضوع البحث. الانسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجتمع الكل. بقي ان نوضح بأي معنى يصح ان نتبنى هذا المبدأ.

عضوّية العَلاقة الحَضارية بَين الفَرد وَالمجتمع

ان علاقة الفرد [1] بالمجتمع هي علاقة عضوية. وقد سبب مفهوم «العضوية» كثيراً من المناقشات والاتهامات المعاكسة بين المدافعين عن الفكر الديمقراطي التحرري من جهة، والداعين إلى مبادىء الجماعية أو الكلية من جهة ثانية.

نقدّم في التالي بيّنة وحسب تتكشّفُ، بعد البحث والتدقيق، عن مسيرة هذا التنافس:

«وكثير من أولئك الذين يعتبرون المجتمع شيئاً آخر غير اعضائه وشيئاً أكبر من اعضائه، يدهشهم ان يعلموا ان نظريتهم هذه ترتكز على واحد من اثنين من أقدم الاوهام الميتافيزيقية التي عرفها التاريخ، أو على الوهمين معاً: الوهم الأوّل هو ان العلاقات مستقلة أو خارجة بطريقة ما عن الأشياء التي تنتظمها هذه الأشياء. والوهم الثاني هو ان للطراز بطريقة ما وجوداً مستقلاً أعلى مرتبةً من أعضائه» [2].

لذلك، وعلى الرغم من صعوبة المحاولة، يجدر بنا ان نصرف بعض الجهد على توضيح ما نقصد بها.

ليس هنالك من شك بان المجتمع ككل ليس جنساً عضوياً بالمعنى ذاته الذي يكون به الانسان الفرد جسماً عضوياً. وفي معرض بحثه في «العلاقة العضوية» قدّم ارسطو مثلاً عنها علاقة اليد بالجسم. فان قُطِعت، لا تظل اليد يداً. انها تخسر عندئذ مهمتها الجوهرية. وانه لمن الواضح البين ان علاقة الانسان بالمجتمع ليست عضوية بهذا المعنى [3].

ومع هذا نعتقد، كما يتضمن ما سبق من بحث في هذا البحث، ان الانسان يخسر كثيراً مما يؤثّر تأثيراً جوهرياً بطبيعته اذا ما اتفق ان عاش خارج المجتمع. ففي مناسبة

---

(1) أي الفرد الملتزم.

(2) ر. م. ماكيفر (R. M. meIver) **الجماعة** (Community)(**دراسة في علم الاجتماع**) ، (A Social Study) ترجمة محمد علي ابو درّة ، ولويس اسكندر ، ومراجعة الدكتور حسن الساعاتي ، صدرت بمعاونة المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة ، وباشراف الهيئة العامّة للكتب والاجهزة العلميّة بوزارة التعليم العالي ، دار الفكر العربي ، ؟؟ ص 97 - 98 .

(3) ا - تراجع « الضوابط المقيدة لسلطان الارادة العامة » . وخصوصاً مقطع « عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع » .

ب - ويراجع كتاب الاستاذ ولترستيس ، **مصير الانسان الغربي** ، نيويورك 1942 ، الفصل التاسع .
(W. Stace , **The Destiny of Western Man** , New Y,ork , 1942 , Chap ' IX PP . 210) .

مغايرة لهذه زعمنا انه ليس من السهل ابداً ان يرسم الانسان الحدود الواضحة التي تميز ما يدعوه «بالأنا» عما سواه. ذلك لأن العلاقات الجوهرية التي تكوّن «الأنا» فتميزه عن غيره من الناس هي علاقات قد تتعدى نطاقات الجسم ـ النطاقات التي يسهل تحديدها. وقد ذهب البعض خطأ بان حدود «الأنا» تقتصر على حدود الجسم الذي تتجسد فيه تلك الأنا. لو صح مذهبهم لتمكنا، وبدون ان نسيء إلى اعتبارات التعريف الموضوعي، ان نضع عبقرياً في برميل وان نرادف بالتالي بينهما. كما وانها قد تتعدى نطاقات العائلة والقرية والدولة القومية وربما الدولة العالميّة. وهذه هي مجموعة المجتمعات التي قد يكوّن الانسان جزءاً منها.

فالمثل الذي ضربه أرسطو واقتبسه عنه الكثيرون، وعلى الرغم من انه مثل واضح وصحيح على ما يدعى بالعلاقة العضوية، لا يمثل على ما نودّ تبيّنه من مقصود «العلاقة العضوية». انه يستمد في الاصل من مفهوم الجسم العضوي الذي نفينا ان تكون علاقة الانسان بالمجتمع علاقة عضوية بمعناه. وقد مثلنا على ذلك وبيّنا صحة ما ندعو إليه.

الالتزام وَ «الأنا»

غير ان المفهوم الذي نتبنّاه لم يزل غريباً غير واضح.

وربما اتضحت صحة هذا المفهوم أو بالأحرى ربما قلت غرابته اذا ما استعدنا إلى الذاكرة مبدأ يساعدنا على تعريف «الأنا» وان لم يكن هو ذاته تعريفاً كاملاً كافياً وشافياً لها: ـ مبدأ الالتزام [1].

يربط هذا المبدأ، كما لا يخفى، لا بين اناس يعيشون في حقبة معينة واحدة من الزمن أو في بلدان متباعدة واصقاع تفصل بينها الصحاري الشاسعة أو البحار عميقة الاغوار فحسب، بل أيضاً بين أناس عاشوا في احقاب مختلفة من التاريخ. انه يربط

---

(1) يراجع الفصل الحادي عشر من الجزء الثاني من هذه الدراسة: «مرونة الحقوق الطبيعية» ـ «التوافق بين الالزام والالتزام».
ـ «تنافر الالزامات والالتزامات».
ب ـ وتراجع **الواقعية السياسية**، كتاب للمؤلف طبعة ثانية مزيده ومنقمة، (مجد)، بيروت، 1980.
ج ـ وتراجع **محاضرات في تاريخ الفكر السياسي للقرون القديمة والوسطى في** كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية والسياسية والادارية ـ طبع وتوزيع رابطة طلاب كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية ـ بيروت العام الدراسي 1966 ـ 1967: «المقدمة». «وكذلك الاخلاق والمجتمع»، طبعة ثالثة، بيروت، 1978.

حاضر الانسان، عبر التزاماته، لا بماضيه ومستقبله فحسب بل أيضاً، وعبر الالتزامات ذاتها، بين ذلك الانسان واناس تبنت الالتزامات ذاتها أو ما يقاربها في الجوهر، بقطع النظر عما اذا كانوا قد ماتوا أم لم يولدوا بعد.

ان الانسان، بكلمات مغايرة، هو جزء عضوي في حضارة ترتسم حدودها عبر مبادىء والتزامات تتضاءل امامها أهمية الحدود الجغرافية والزمنية. ولذلك فهي، تجريبياً وواقعياً، غامضة غير ملموسة بالرغم من انها مبيّنة. ولذلك يبقى فهمها واستيعابها صعباً.

تشوب هذا التعريف الحضاري (1) للانسان شائبتان - اذا ما نظرنا إليه، كما يجب ان ننظر، من الزاوية السياسية.

انه ،أولاً، مفهوم يصعب تلمس البينات التي تجسده، فتمثل عليه وتبين صحته أو خطأه.

وهو، ثانياً، يتخطى الحدود المتعارفة للوحدات السياسية كما نعرفها.

ولكن ما العمل؟.

ليس باليد حيلة، هذا هو أقرب طريق نتخذها لتفسير ما نقصده عندما نبارك مبدأ روسو القائل بأن الانسان جزء لا يتجزأ من المجتمع الكل. ويختلف مفهوم «الكل» عندنا عنه عنده. ولكنه، مع ذلك، يشاركه في مبدأ الأمن الجماعي: - ان الضرر اللاحق بأيّ من اجزاء هذا الكل هو ضرر يلحق بجميع اجزاء هذا الكل.

هذا هو النصّ السلبي لمبدأ الأمن الجماعي. وقد وجد تعبيرات متعددة ومشهورة عنه في كثير من الوثائق الدوليّة: - وأشهر هذه الوثائق ميّثاق الأمم المتحدة.

وزيادة في الايضاح نقتبس تعبيرين مغايرين للمبدأ ذاته:

التعبير الأول نقرؤه في المادّة الثانية من المعاهدة العربية للدفاع المشترك:

«تعتبر الدول المتعاقدة كل اعتداء مسلح يقع على أيّة دولة أو أكثر منها، أو على قواتها، اعتداءً عليها جميعها. ولذلك فإنها، عملاً بحقّ الدفاع الشرعي الفردي والجماعي عن كيانها، تلتزم بان تبادر إلى معونة الدولة المعتدى عليها، وبأن تتخذ على

(1) وبالتالي فهو التعريف الحضاري « للعلاقة العضوية القائمة ، في رأينا ، بين الفرد والمجتمع . وهي علاقة ، كما يظهر ، تقبل ككل علاقة سواها ، بالتكثيف والتضحيل وبالضعف والقوة حسب ظروف وجودها - واهم هذه الظروف جدية الناس الملتزمين .

الفور، منفردة ومجتمعة، جميع التدابير وتستخ م جميع ما لديها من وسائل، بما في ذلك استخدام القوّة المسلحة، لردّ الإعتداء ولإعادة الأمن والسلام إلى نصابهما».

والتعبير الثاني نقرؤه في المادّة الخامسة من معاهدة الحلف الاطلسي:

«كل هجوم مسلّح موجّه إلى دولة أو أكثر من الدول الأطراف يعتبر هجوماً موجّها ضد جميع الأطراف. . . واذا حصل هجوم من هذا النوع، فإن كلاً من الدول الأطراف تساعد الطرف أو الأطراف التي تعرضت للهجوم عن طريق اتخاذ التدابير التي تراها مناسبة، بما في ذلك استعمال القوّة المسلّحة، وتتخذ هذه التدابير افرادياً أو بالاتفاق مع الأطراف الأخرى».

غير ان لمبدأ الأمن الجماعي نص ايجابي كذلك. وجد هذا تعبيراً له، وان بصورة غير مباشرة في نظرة الاغريق للمجتمع ـ أنه عضوي التركيب.

وواضح ان هذه النظرة تنطوي على فكرة الامن الجماعي. ذلك لان تقوية عنصر من عناصر الجسم لا تنفصل، ضرورة والاّ في النادر، عن تقوية الجسم ككل. خذ في ذلك معالجة المرضى في عضو من الأعضاء.

يبقى ان نلفت النظر إلى فارق هام ـ وهام جداً اذا ما نُظِرَ إليه من زاوية المفهوم المحيّر في الفكر السياسي: حديثه وقديمه، ونعني به مفهوم «العضوي».

ان مفهوم العضوي الذي ينطوي عليه النص الايجابي لمبدأ الأمن الجماعي بالمعنى الطبيعي. وهكذا تصور الاغريق ـ ومن سبقهم في تاريخ تطور الاجتماعيات ـ المجتمع بالنسبة إلى الانسان الفرد. وإلا كيف صح اعتبار افلاطون، في **الجمهوريّة**، المجتمع يقابل الفرد وقد كتب هذا المجتمع بحروف مكبّرة الحروف ذاتها التي يتركب منها الفرد ولكن بحروف صغيرة تصعب قراءتها وبالتالي تفسيرها وتحليلها؟.

أما النص السلبي لمبدأ الأمن الجماعي فهو يشير لا إلى مركب عضوي طبيعي كالانسان الفرد أو الذئب أو الحصان أو حتى شجرة الزيتون أو التفاح، بل إلى مركب إصطناعي.

وينبغي ان لا يغيب عن ذهن المهتم بالعضوي وبالتركيب العضوي للمجتمع أو للمجتمعات، ونحن منهم على ما يظهر، هذا الفارق المهم في مفهومي العضوي المعروضين.

وقد طال بنا المطاف في عملية تفسير البعد الأول من بعدي الحق الطبيعي كما

نعزوه إلى روسو. ومع ذلك نستغنم هذه الفرصة لابداء بعض الملاحظات ذات العلاقة بهذه القضية.

فعلاقة الفرد بالمجتمع هي علاقة للمجتمع يد في تقريرها كما وانه للفرد من جهته؛ يد في هذا التقرير. لكي يجد الانسان الفرد نفسه متعلقاً بمجتمعه، محباً له، فخوراً به، مطمئناً إلى مستقبله في اطاره، راضياً عن نظمه ومؤسساته ـ وكل ذلك إلى درجة يصبح معها ملتزماً بمبادىء خدمته خدمة مخلصة ـ ينبغي ان تتوفر في هذا المجتمع شروط كافية لاستجلاب اخلاصه.

وهنالك انواع من الرجال تستجلب اخلاصهم شروط مختلفة. ولكن مهما كانت طبيعة المجتمع يظل قادراً على مد يده للفرد من ابنائه ويظل القرار الاصيل في ما اذا كان هذا الفرد سيمد يده بجدية واخلاص للمجتمع الذي يعيش فيه عملية تقريرية من جهة هذا الفرد. ولكنها تخضع لكثير من الاعتبارات. وكم من انسان يعيش في غربة قاسية حتى تحت سقف بيته. واذا صح هذا على البيت يصح أكثر على المجتمع.

فمفهوم عضوية الفرد في المجتمع هذا هو مفهوم ينـدمج فيه العنصر الارادي العقلاني بالعناصر الاجتماعية الواقعية اندماجاً تتراوح مراتب نسبه.

ويمكننا استخدام هذا المفهوم للتمييز بين الافراد المختلفين في المجتمع الواحد: ـ مدى اخلاصهم لمجتمعهم، وتعلقهم به، والتزامهم بطريقة الحياة التي ينهج معبّرة عن ذاتها بشرائعه وتقاليده ومؤسساته. كما واننا نوصي باستخدامه للتمييز بين عمارات المجتمع وتركيبه بالنسبة للمجتمعات الاخرى.

اما البعد الثاني فهو البعد العامودي أو التطوري. تتغير هذه الحقوق بتغير الظروف وبمقدار ما يتمتع الإنسان صاحبها بخاصية تجعله موضوعاً قابلاً للتعلم من خبرات الماضي، وبنسبة ما يتمتع به من قوة الشخصية، فيقدر على تحقيق هذه التعاليم في حاضره أو على حمل اعبائها عبر الحاضر لتحقق في المستقبل.

ومن الشروط المؤثرة على هذا التطور تأثر هذا البعد العامودي التطوري بتجارب البعد الافقي الاجتماعي أو بالأحرى الحضاري. فالانسان، الفرد نسبياً بجسمه وفيزيوجيته، يتطور ثقافياً، بفضل اعتبارات كثيرة متعددة ومتنوعة. واهم هذه الاعتبارات، في سياق بحثنا هذا، كونه جزءاً لا يتجزأ من كل بلغة روسو، أي كونه، بلغتنا، وحدة حضارية تربطها بالكل علاقات عضوية حضارية ـ **التزامات ايجابية مسؤولة**.

وبهذا المعنى يكون الانسان صورة الله ومثاله [1].

وهكذا، وعبر الالتزام، تصبح الحقوق الطبيعية الروسوية حقوقاً انسانية ذات أبعاد حضارية. واذا حقت لنا المفاخرة بإدخال هذه التعديلات الهامّة على تطور تاريخ الفكر السياسي الإنساني المتمدّن فان هذا ينبغي ان لا يعمينا عن قيمة الحدوس الروسويّة العميقة: ـ المنابت التي هيأت بضعة من الظروف المناسبة لنموّ هذه التعديلات ومناسبتها.

الالتزام والحريّة

واذا ما توجهنا من الـ (Macrocosm) إلى الـ(Micrcosm)من العضوي الواسع الكبير (المجتمع) إلى العضوي المحدود الصغير (الانسان الفرد) ـ والعلاقة بين الاثنين هي، بفضل طبيعتها، علاقة تجريبية تخضع لمجموعة كبيرة من الاحتمالات[2] ـ لجابهتنا مجموعة من القضايا ذات الأهميّة الحضاريّة.

تهمنا من هذه القضايا واحدة فقط هنا والآن: قضية الحريّة.

والمشكلة هنا تدور حول علاقة الحريّة بالالتزام. فقد ظن بعضهم ـ خطأً ـ أن إحداهما تتناقض والآخر:

«المرءُ حُرٌّ حتى يَعِدَ» [3].

فهل يقضي الوعد على الحريّة؟

كلا، إنه يوجهها، ينظمها، يقنّيها. فبدلاً من ان تنفلش احتمالات لا عدّ لها ولا «حد» ـ حَدٌّ من صنع الإنسان الحرّ نفسه[4] ـ تتجمّع امكاناتٍ تقبل التنفيذ وتتلاءم مع التحقيق في بقع معينة وواحات واضحة المعالم.

يضيّق الالتزام هكذا مجالات الحريّة لدى الملتزم. ولهذا التضييق مبرراته ونتائجه ـ على صعيد الانسان الفرد وعلى صعيد المجتمع معاً.

---

(1) ولو فضلت لغة الرواقية لقلت: «ينتمي الله والانسان معاً إلى مجتمع واحد».

(2) رأى افلاطون في جمهوريته واحدة منها وحسب: الإنعكاس المتقابل.

(3) شارل حلو، في خطاب في الجامعة اللبنانية وبصفته رئيساً للجمورية اللبنانية، في كلية الحقوق والعلوم السياسيّة والاداريّة، سنة 1967.

(4) ولا يقضي على الحرّية كذلك، بل يضيّقها، وربما يزيد في تضييقها، كون هذا الحدّ قد وضعه انسان آخر، وربما عدوّ محارب، غير الإنسان الملتزم نفسه. عندها تأخذ «ردة الفعل» مكان «المبادرة». ويبقى للحرية، في الحالين، أثر ـ وان كان اثراً غير متكافيء. ويبقى وجودها في الحالين هو المهمّ..

ولكنه لا يقطي على الحريّة. ينشأ سوءُ الفهم المتعلّق بهذا الأمر من نظرة سطحيّة للحريّة ـ نظريّة تخلط بين الانتشار الواسع للحرية ـ انفلاشها ـ وبين جوهرها: التمييز الواعي والقادر بين بديلين على الأقل والقيام بتحقيق احدهما : المفَضّل :

مُترتبات ذات تشعبات هامّة

نبدأ بدراسة هذه المترتبات بلفتة تاريخية :

«Its evident from the situation of the solitary (philosopher) that he should not be in the company of men (whose end is) corporeal nor those whose end is spirituality adulterated with corporeality.

«This is not contrary to what has been said in political science and demonstrated in the science of nature. It has been demonstrated there (in the sicence of nature)[1] that man is by nature political; and it has been demonstrated in political science[2]. that all isolation is evil. But this is so **per se,** while **per accidens** isolation (could be) good, as it may happen with many natural things. For instance, bread and meat are naturally nutritions and useful, and opium and colocynth are deadly poison. But the body may be in natural states in which the latter (opian and colosynth) are beneficial and must be used, and natural diets harmful and must be avoided. Such states, however, are necessarily ailments and extraneous to nature. Therefore , they (the poisonous fruits) are beneficial in few cases and **per accidens,** and nutrissents are beneficial in the majority of cases and **per** se. The relation of those states to bodies is like the relation of the regimes to the soul. Health is thought to be one in opposition to these numerous (sick states). Health alone is the natural state of the body, while these numerous (sick states) are extraneous to nature. Similarly the perfect regime[3] is the natural condition for the soul. It is one in opposition to other regimes which are numerous; and (these) numerous (regimes) are not natural for the soul"[4].

---

(1) Cf . Aristotle , **Historia Animalium I** . I . 488 a

(2) Cf . Aristotle , **Polities i,** 2 , 1253 a 25 ff . ; **Niehomachean Ethics** , ix , 9 .

(3) M . Asin Palacieo , **El régimen del Solitasio ...** ; Madrid , Granada , 19464 91 n .112 .

(4) (a) Ibn Bajja ,**Tadlbir al — Mutawahhid , Ibid** , P . 18 — 19 ; (b) Farabei, **al — milla al — Fadila** ,R , Doryy , 1931 , 5110 : 12 — 17 Quoted in mugsin mahdi , **Ibn Kaldùn's, Philosophy of History** , London , 1957 , P . P . 129 — 130 .

«إنه لواضحٌ من حالة الفيلسوف المنعزل أنّه ينبغي ألّا يكونَ برفقةِ أناسٍ غايتهم جسدّية أو روحيّةٌ تدّنِسُها الجسديّة (الماديّة). . . ».

هذا لا يتناقض مع ما قيل في العلم السياسي وأُسنِدَ في علم الطبيعة. لقد برهنا هناك، (في علم الطبيعة) ان الانسان هو، بطبيعته، سياسي. واثبتنا في العلم السياسي أنّ كل انعزال هو شرّ. ولكن هذا هو هكذا **بحكم الطبيعة**، كما هي عليه في الغالب. بينما في **الحالات الاستثنائية**، كما يمكن ان **يحصل بالصدفة**، **أو بالاتفاق**، يمكن ان يكون الانعزال خيراً - كما يمكن ان يحصَل لكثير من الأشياء الطبيعيّة. فالخبز واللحم مثلاً هما، طبيعياً، مغذيّان ومفيدان، بينما الاوپيوم والكولوسينث سمّان مُميتان. لكن الجسم قد يتعرض لحالات غير طبيعيّة يكون فيها الاخيران (الاوپيوم والكولوسينث) مفيدان وبالتالي ينبغي ان يستعملا، بينما الوجبات الطبيعية (كالخبز واللحم مثلاً) مضرّة، وبالتالي ينبغي ان تُنبَذَ. ومع هذا تبقى هكذا حالات بحكم الضرورة أمراضاً غريبة عن الطبيعة. لذلك تصبح الثمار المسمّمة نافعة في بضعة حالات وحسب الاتفاق والصدفة، بينما المغذيات مفيدةً في معظم الحالات وبحكم الطبيعة - «في مستقر العادة». إنَّ علاقة تلك الحالات بالأجسام تشبه علاقة الانظمة السياسيّة بالروح. الصحّة تعتبر حالة تتناقض مع تلك الحالة المريضة العديدة. والصحة وحدها هي الحالة الطبيعيّة للجسم، بينما تلك الحالات المريضة العديدة خارجة على الطبيعة. وكذلك يكون النظام السياسي الكامل هو الحال الطبيعي للروح. وهو يتناقض مع الأنظمة الأخرى التي تتعدّد؛ وهي، على تعددها، ليست طبيعيّة «للروح».

نجد في هذا المقتبس مثلاً واضحاً على التمييز النوعي بين «النظام السياسي الكامل» الذي هو «طبيعي للروح» وبين «الأنظمة-الأخرى» - التي «تتعاكس» معه، «تتناقض» واياه.

وهذا التمييز في النوع بين انواع الحكم - وقد ورثه العرب على ما يظهر من الاغريق وبعدهم الرومان - هو ذاته موضوع تساؤل ونقد في «مشاكل الديمقراطية»[1] .

وترى في هذه الحجّة - الحجة المعروضة في هذا المقتبس بالذات - ما يساند حجج مشاكل الديمقراطية.

لماذا يرادف «الطبيعي» «الصحي» وحده فيتعاكس بفضل تعريف وحسب،

---

(1) الدكتور محلم قربان ، اشكالات ، طبعة اولى ، دار الريحاني ، 1967 ، وطبعة ثانية ، مزيده ومنقحة 1980 او ثالثة ، المؤسسة الجامعيّة للدراسات ، بيروت ، 1982 .

الصحي أو الطبيعي وغَيْر الطبيعي المرضي. أوليس المرض، كالصحة طبيعياً، بمعنى أنه يحصل على الطبيعة؟ فالطبيعة، بفضل هذا الاعتبار وحده، تحتضن جميع الحالات، وان بنسبٍ من المقبولية متفاوته، تحت جناحيها العطوفين.

«والحقوق الانسانية»

وعلاقته «بالحقوق الانسانية» موضوع هذه الدراسة، ماذا تراها تكون؟.

ليتوضح معنا؛ أولاً، ومقدّمة للجواب المؤتمن عن هذا السؤال، معنى «الحقوق الانسانيّة».

نعلم مما سبق أنها وريثة للحقوق الطبيعيّة: فهي، إذن، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً وعضوياً بالطبيعة ـ طبيعة الانسان.

والعضوي هنا ليس العضوي عبر مفهوم الالتزام الذي يربط بين جميع القادرين عليه ـ أناسٍ على الأقل، والهة على مذهب الرواقيّة، على الأكثر ـ انما هو العضوي بمفهوم العلاقة التي تتمثل بترابط الجسم العضوي الانساني أو الحيواني أو النباتي مع الظروف الطبيعيّة التي تؤثر في نموّ أو احباط هذا النمو في المحيط الطبيعي حوله.

أ ـ ثلاثة معانٍ لمفهوم «العضوي».

تتوفر لدينا حتى الآن ثلاثة معانٍ للعضوي: معانٍ مقبولة لأنها مُسْندة:

«المعنى الأول، هو العلاقة بين اجزاء الجسم العضوي كعلاقة اليد بالجسم الانساني، وقد اعتمد ارسطوطاليس هذا المعنى، أو علاقة التفاحة بشجرة التفاح أو زهرة الرمّان بشجرة الرّمان. وهذه علاقة تختلف اختلافاً جوهريّاً وبيّناً، وبالتالي، مسنداً، عن العلاقة الثانية ـ العلاقة من النوع الذي نطلق عليه المعنى الثاني «للعضوي».

المعنى الثاني، إذن هو العلاقة الطبيعيّة بين الجسم العضوي، كلّاً قائماً بذاته، والظروف الطبيعيّة التي يرجع إليها نمو هذا الجسم. تمثل هذه العلاقة ما نعرفه من الظروف التي تخدم هذا النموّ كحرارة الشمس، ومدى حدتها، ونسبة الاوكسجين في الهواء المحيط بهذا الجسم وما إلى ذلك. وما يصح على جسم الانسان بالنسبة لهذه العلاقة يصح كذلك على فرخ الحمام أو مهر الحصان أو شجرة البيلسان.

أما المعنى الثالث فهو المعنى الذي جهدت هذه الدراسة على تبرير غموضه بقدر ما اعطي لها ان تفعل ذلك. وهذه علاقة تصح على جميع من أُعْطُوا نعمة التمتع بالالتزام ـ أو اذا فضلت من زاوية رؤية تشاؤمية، نقمة من وَعَوْا مسؤوليات الالتزام!.

ب ـ العضوي الالتزامي والحريّة

ولا نعرف، ولا يهمنا ان نعرف، ما اذا كان عالم النبات وعالم الحيوان قادرين على الالتزام أم لا؟ ونعرف، وقد همنا ان نعرف، ان عالم الانسان مفتوح عليه وذلك بفضل امْتلاك الانسان لإحتمالات تحقيق الشروط الضروريّة له.

وقد جهدنا على تبيان ذلك، والمترتبات عليه.

وفي ضوء كل هذه الاعتبارات، تصبح «الحقوق الانسانية» كل ما يتبين، لملتزم أو أكثر، انه ضروريٌّ لتحقيق انسانيته.

ومن الطبيعي ان يتغيّر هذا «الضروري» مع تغيرات المستجدّات، من جميع أنواعها، روحية، وتكنولوجيّة، وفيزيائية وسياسيّة، واقتصاديّة وما إلى ذلك.

كما وان هذا الضروري يختلف باختلاف ثقافة وسلالم القيم التي ينضوي تحت لوائها ابناء العصر الواحد ـ بل ابناء المجتمع الواحد، بل ابناء الطائفة الواحدة، بل وبالاحرى ابناء العائلة الواحدة.

ج ـ الفردانيّة المنهجية

يساندُ هذا الاستنتاج، الموضوعة، مبدأ منهجي سبق لنا ان استعملناه دون ان نطلق عليه اسماً يليق به: يعبّر عن جوهره من جهة، ويبيّن مسْار المترتبات عليه من جهة ثانية.

انه الفردانية المنهجيّة.

ونعني به، ان افضل أنواع المنطلقات للدراسات الاجتماعيّة والسياسيّة هي الانطلاقة من دراسة الفرد.

قد تفضل ويحق لك ان تفضل، الانطلاق من دراسة المجتمع أو من دراسة مجتمعات معينة. كالطائفة مثلاً، أو الحزب أو. . . . ولكن ذلك قد يعميك عن الفوارق الهامّة التي تميّز انساناً عن إنسان حتى في إطار تلك المجموعات. لتحاشي ذلك يستحسن ان تبدأ بالفرد.

أوَليست لهذه البداية سيّئاتها؟ نعم، بالطبع. ولكنها، أخف وطأة وأقل مزالق من غيرها من البدايات.

وتبقى البدايات، بحد ذاتها، وخصوصاً في العلوم التجريبيّة، مواضيع اعادة نظر خاضعة لمبادىء المنهجيّة المؤتمنة.

د ـ الفردانية الحضاريّة

ونعني بها ان يتميّز فرد عن عشيرته بالنسبة لقيم الحضارة ومبادئها.

وتبقى هذه الفردانية احتمالاً قائماً يتزامن ويتماشى مع الفردانية المنهجيّة. غير ان هذا الاحتمال لا يفيد انه حاصل واقع. ذلك لأن الهوّة بين الامكان وبين الحدوث هوّة عميقة، وقد تستدعي الكثير من الجهود والجهود التي قد ينوْ بها أقوى الجبابرة.

ولولا هذه الهوّة وتلك الجهود لما قام التمييز الكبير والهام بين الحاكم الكسول والعامل المجتهد ـ صانع التاريخ.

هـ ـ محمل هذه الفردانية على الحقوق الانسانيّة

قد تحمل هذه الفردانية، بين تلافيف طياتها المتعددة الطبقات، ما يتجاقى والحقوق الانسانيّة: ـ مفهوماً، وجوّاً فكرياً، وإطاراً عملياً، وانتشاراً تنفيذياً، وآمالا ومرتجيات.

ولا ننوي ان نعالج جميع هذه الاعتبارات معالجة وافية. نقصد ان نسلّم القارىء النجيب طرف الخيط ـ هذا مع الوعد ان فرصاً ستسنح لنا على الأغلب فيما بعد لنحدّد مواعيد محدّدة لدراسة بعض هذه الأمور.

خذ مثلاً الآن قول المطران جورج خضر في المقتبس التالي:

> «سنمشيها درباً طويلة. فالالام التي نتخذها ولو فرضها الناس هي المنجية لأننا بها نتصاعد إلى المجد. ليس الألم بشيء ولا نحن نستحبُّه ولا نسعى إليه وليست ديانتنا ديانة تشنج بسبب اوجاع نستدرها والوجع انت لا تخترعه. إنه رفيقك في مدّ الحياة. نرضاه من أجل الذي به سربلنا بالمجد فإنه نصيبنا في أرض الأحياء حتى يأتي المليك ونسكن إلى جوار عرشه» [1].

ولا نحتاج إلى التفصيل في هذا الموقف. لنبينّ موضوعتنا الجوهريّة نقتبس، عن طريق الذاكرة، لأن الاقتباس العلمي والدقيق لا يتوفر لنا الآن، من أقوال الفيلسوف الالماني نيتشه الآيلة إلى اعتبار المسيحيّة ديانة استسلام.

و ـ مقابلة

لنقابل، ومهمّ لنا ولموضوعتنا المدروسة ان نقابل، بين فِكرَتي «الحقوق الإنسانية»

---

(1) المطران جورج خضر، «من الشعانين إلى القيامة»، النهار، الاحد ٧ نيسان سنة 1985، (السنة 52, العدد 15970)، ص 10.

كما سبق وبينا معناها اللتين ينطوي عليها الموقفين المشار إليهما.

تختلف هاتان الفكرتان اختلافاً جوهرياً معاً على صعيد النظريّة المحض وعلى صعيد التطبيق. ولا يهمنا ان نعالج هذا الفرق بالتفصيل. تكفيا بضعة إشارات تخدم هدفنا الابقى: حق الانسان الملتزم بتقرير «حقوقه الانسانيّة»، وبالتالي، باستخدام الوسائل المناسبة المؤدّية إلى تلك الحقوق المرتجاة ـ طبعاً على مسؤوليته الحضاريّة والعمليّة.

فغاية صاحب المقتبس الأول، «حقه الانساني» اذا فضلت، هو «السكن إلى جوار عرشه» عرش «المليك» (المسيح).

ومن هنا تصبح الآلام حتى «ولو فرضها الناس هي المنجية لأننا بها نتصاعد إلى المجد».

ومن هنا أيضاً وأيضاً يهون الألم المفروض حتى الاضمحلال التام: «ليس الألم بشيء». وهذه ردّة متمادية إلى الفكرة الرواقية ـ الفكرة التي تمادت هي بدورها، في التركيز على ثنائية التركيب للجسم الانساني، أي، أنه من روح وجسد، وفي الاصرار على أن الروح هي الجوهر في كيان الانسان بينما الجسد هو ثانوي على أفضل حال وقد لا يدخل في الحساب يوم الحساب.

وكانت هذه الفكرة ذاتها قد وجدت لها مبشّرين في الفكر الاغريقي القديم، ولكن بدون هذا الإصرار المتمادي في نفي القيمة عن الجسد.

ويقف موقف نيتشه على الطرف المقابل المعاكس.

يبيع احدهما الدنيا بالآخرة، ويركّز الثاني على الدنيا معتبراً ان الهيام بالآخرة ضرباً من التصرف المأخوذ بالوهم السرابي.

ز ـ دور القوّة

وهكذا يرفض الأول كل دور تقريباً للقوّة، بينما يركّز عليها الثاني التركيز المصرار الواعي لأهميّة تنفيذاتها العمليّة والواقعيّة.

مثل على موقف الأول المقتبس التالي:

«وإذا عدنا إلى الحادثة الانجيليّة فإن الذي طهر الهيكل طهره بشدّةٍ ربّما ذهبت إلى حدّ العنف. استعمل السوط ولعله بالسوط أصاب ظهر بائع أو ذراعه أو ساقه ولعله جرح واحداً منهم. غير ان هذا الذي قسا بسبب من غيرته على بيت الله هو هو الذي أتى

إلى المدينة وديعاً جالساً على جحش. أظن انها من غاندي عندما قال له قومه: «ان هذا الذي تحبّه يسوع الناصري قد ضرب التّجار في الهيكل فلماذا تنهانا عن ذلك»؟ أجابهم قائلاً: «إذا استطعتم ان تحافظوا على وداعة يسوع فلا مانع من العنف» [1].

وليس التوتر الموجود بين اجزاء من هذين المقتبسين ليلفت نظرنا هنا. انه ثانويّ جدّاً بالنسبة للموضوعة المدروسة.

المهمّ هنا والآن ان دور القوّة - اذا ما بقي لها دور، ويظهر ان شبحها المقلق لا يمكن ان يختفي تماماً من الصورة - يختزل إلى أبعد الحدود في إطار نظرة اخروّية للحياة المرجو عيشها وتحقيقها.

ح - محملها على «الالتزامات المتبادلة»

يبقى ان ما سبق من شرح وتوضيح يحمل محامل هامّة بالنسبة لتبادل الالتزامات - بالأحرى لضرورة ذلك التبادل.

ان حق الاختلاف بالتمييز بين القيم وبالتالي بين المحتويات التي تتضمنها «الحقوق الانسانية» لمختلف الناس - الحق الذي تدعمه، الفردانية المنهجيّة، وبالتالي؛ الفردانيّة الحضاريّة - يجعل من الحقوق تلك متغيّرات أكثر منها ثوابت.

وهذه المتغيرات تتفاعل ومتغيرات متعدّدات الابعاد والجبهات. وبهذا تمتاز امتيازاً قوياً وهامّاً عن مفهوم «الحقوق الطبيعيّة» التي تقررت ثوابت بمنطق معرفة «الطبيعة الانسانيّة» - وبالتالي ما تحتاجه وما ترجو تحقيقة.

كان الانسان الفرد في إطار هذه الأخيرة يتحرك ضمن مشد محدد الابعاد والحجم. أما انسان الحقوق الانسانية فهو وحدة لا تقيم وزناً لهذا المشد - النموذج. فبعدما كان الكل ينتمون إلى نموذج واحد - احد المُثُل الافلاطونيّة - اصبح كلّ يمكن ان يكون نموذجاً خاصاً قائماً بذاته.

ومن هنا زادت الحاجة إلى تبادل الالتزامات. لم يعد التناسق بين الالتزامات المتعددة - اذا صحّ سحب هذا المفهوم على نوع من الحياة لم تعلم به - قضيّة يمكن ان تؤخذ تحصيل حاصل.

أصبح هذا التناسق عمليّة تحتاج إلى الكثير من الجهد والدراسة وطول النفس لفهمها، أولاً، ولتطبيقها وتنفيذ مخططاتها، ثانياً.

---

(1) المطران جورج خضر، المرجع السابق ذاته.

وأصبحت هذه العمليّة اكثر ضروريّة بفضل اهميتها للحياة الاجتماعيّة من جهة ولصعوبة تحقيقها من جهة ثانية.

وهذه الصعوبة ذاتها هي احدى أهم محامل هذا البحث على «الالتزامات المتبادلة».

طـ ـ موقف شاذ: الكسندر زينوڤييڤ

ويُقضى على هذه الصعوبة بحيث تنتفي الحاجة إلى تحقيقها عبر موقف شاذ جداً ـ تصل فيه الفردانية المنهجيّة وعبرها الفردانية الحضارية إلى حدّها الأقصى عن التعنّت.

يعبّر عن هذه المثلثة في المواقف قول الكسندر زينوڤييڤ التالي:

«انني جمهوريّة مستقلّة، انا رئيسها، وأنا المواطن الوحيد فيها، والمشترع الأوحد، والعضو الوحيد في حزبها الحاكم»[1].

هذا طبعاً اذا صَحَّ وصفاً لحالته الذاتية ـ وبتعبير منهجي اصح، اذا صح تعبيراً عما يخامره من أفكار ومشاعر.

غير انه، وان صَحَّ، ينطوي على تناقض فاضح: أنه يعبّر عن ذاتياتٍ بلغة وصفيّة، تلجأ إلى تعابير تلغي الفردانية «كالجمهورية» «والحزب الحاكم»، «والرئيس».

وعلى فرادته وشذوذه، يبقى قول زينوڤييڤ هذا، عبرة لا يصح ان تهملها النظرية المؤتمنة للمسلكية الانسانية حيث تبقي تفسير الواقع الاجتماعي تفسيراً علمياً.

الليبرالية

ونهبط من عالم الاحتمالات المتصوّرة ـ وان على صعيد الواقع ـ إلى تاريخ النظريّة السياسية، نظرية وممارسات. القصد من هذا الهبوط، كما من اللجوء إلى الليبرالية، هو توضيح المفاهيم، سرب المفاهيم، الذي تترابط كالعنقود، في إطار بحثنا هذا وبحكم طبيعته:

With constant goals and changing means liberalism Seeks today, as in the past, to refashion social institutions to better realize the equal individuality and dignity of man [2].

---

(1) الكسندر زينوفييق، في حديث له مع مدير «صوت الحريّة» جورج اوربان في ميونيخ. يقتبسها عنه **النهار**، الأحد 12/4/ 1985، ص 9.

(2) Alan P. Grimes, The Pragmatice Course Liberalism, in **Political Thought Since World War II**, W. J. Stankievicz ed, TheFreePress of Glenco, London, 1964, P. 408.

«تسعى الليبرالية اليوم كما في الماضي بواسطة غايات ثابتة ووسائل متغيّرة ان تعيد النظر في تشكيل المؤسسات الاجتماعيّة بغية تحقيق التساوي في كرامة الانسان وفردانيّته».

أ ـ افتراض الصحّة

نفترض ان هذا المقتبس يصف تاريخ تطور الليبرالية وصفاً صحيحاً.

تبقى لنا، وبالرغم من هذا الافتراض، وربما بسببه، بضعة من الملاحظات التي تطاله منهجياً وفكريّاً.

I ـ المساواة

تطال أولى هذه الملاحظات هدف الليبرالية: تحقيق التساوي بين الناس معاً في الكرامة وفي الفردانيّة.

وبقصد هذا الهدف الثابت («غايات ثابتة») تعيد الليبرالية النظر بين الفينة والفينة وسائل هذا التحقيق («وسائل متغيّرة»).

غير ان المساواة، غاية تُرتجى، ينبغي ان تكون مستَحَقّة ـ وإلا فلا يصح ان تكون غاية لايديولوجيّة حضارية.

ولهذا قد تساعد المؤسسات الاجتماعيّة في توصيل الناس إلى هذه الغاية المنشودة. ولكنها لا تكفي لذلك.

واذا توفقت في توصيل البعض، فمن المشكوك فيه ان تتمكن من توصيل الجميع ـ هذا بالاستناد إلى اختبارات التاريخ وإلى ما نعرفه من الفوارق بين البشر.

هذا يعني ان الغاية الثابتة لليبرالية سوف لن تكتمل ـ وان إقتصر على واحد فقط ـ المساواة ـ من مثلثه ـ المساواة في الكرامة والفردانية الانسانيتين.

وتبقى مع ذلك غاية انسانية حضاريّة ترتجى أن يسعى الانسان ـ وعلى قدر استطاعته ـ إلى تحقيق حلم يعلم، وفي أثناء سعيه، انه لن يحققه كاملاً!.

II ـ الكرامة

وتصح مجموعة الملاحظات التي سقناها بالنسبة للمساواة، تصح بالنسبة للكرامة أيضاً.

وفضلاً عن ذلك، ماذا تعني المساواة بالكرامة؟.

ـ كيف تتحقق من أن كرامتين متساويتان؟ .

ثم، وفي مجتمع يعطي الحريّة الفرديّة ما تستحقه من احترام، وهكذا الليبرالية على ما نظن، كيف يمكنك ان تجعل من مفهوم الكرامة مفهوماً ذا دلالة واحدة ومضامين موحّدة.

وهذا ضروري اذا كانت غايتك كثابتة خلق المساواة بين الكرامات.

أولم تلتقي بناس يختلفون ـ ويختلفون حتى التناقض ـ في مفهومهم للكرامة؟ .

عندها، تتكاثر همومك، على الصعيدين النظري والعملي.

وقد تتصاعد حرارة تلك الهموم إلى درجة قد تهدد مرتجياتك بالانهيار التام.

III ـ الفردانيّة

وهل تبدو المعضلات التي تجبهنا بها الفردانية أقل عدداً أو أرفق صعوبةً مما تجبهنا بها سابقاتها ورفيقتاها؟ .

عند البحث والتدقيق يتبيّن العكس تماماً.

ب ـ السِمات الطبيعية للإنسان

ولا يخفّف من وطأة هذه المعضلات رجوع الليبرالية إلى «السِمات الطبيعيّة للإنسان»:

« The fonnding of such pleas (for liberalism) on ideas about man's natural traits also follows a long tradition »[1].

«إن إسناد هكذا إدعاءات (لليبراليّة) إلى أفكار تتعلّق بالسمات الطبيعيّة للانسان ـ إن هذا الإسناد أيضاً يتبع تقليداً عريقاً».

وكانت خَفّت قيمة الانتقادات ضد هذا المفهوم لو لم تكن الطبيعة الإنسانية، وبالتالي السمات الطبيعيّة للانسان، تخضع لعمليات ناجحة من الترويض والتطور والتغيير.

(1) Francis W . Coher ,Some Present — Day Crities of Liberalism , in **Political Thought Since World Wor II .** , W . J . Stankieviery , Ed . , the Free Press of Glenco , London , 1964 , P . 377.

ج ـ التقليد العريق

والتقليد العريق، هل تبقى له هالته المتألقة، حتى وان تصادم مع مفاهيم الصحّة العلميّة ومبادىء المنهجيّة المؤتمنة، وبالتالي، النقد المسؤول؟،

إن عراقته، عند ذاك، تنقلب حجّة ضد من يتساهلون معها فيؤخذون ببريقها.

الفرديّة ـ من شرفة نظريّة في المجتمع

يقدّم هذه الرؤية خبير ثقة:

«تُستعمل الفرديّة على الغالب كلمة تأنيب. غير أنه من المستحبّ ان تُرى اشكالُ «لرجال، كالأشجار، تمشي»، وأن يفكّر بمقتضيات الشخصيّات الإنسانيّة، الأشخاص ـ الاشخاص الأفراد ـ يتمتّعون بحدودٍ تكفي ذكاءنا، ولا نهائيّة تكفي ايماننا. إنها محدودة بمعنى أنها، في مطلق تخطيط للنظام الاجتماعي، يُشغل كل منها مركزاً معيّناً ذا رقعةٍ معروفة من الحقوق والواجبات، في ظل النظام القانوني الذي يقرّر، بحكم الضرورة، العلاقات الخارجية بين تلك الأشخاص. أمّا لانهائيتها أو لا محدوديتها فتَعْني أنّ كلّاً منها هو «روح حي» (ولا يمكن ان يكون كذلك سوى الشخص الفرد) ذو منبع داخلي للحياة الروحيّة التي ترتفع إلى مستوياتٍ لا تلحقها معرفتنا وغايات تتخطّى حدود ذكائنا».

«فاذا ما نظرنا إلى المجتمعات من هذه الزاوية، فسوف لن ندعوها أشخاصاً. سندعوها تنظيمات لاشخاص أو مخططاتٍ للعلاقات الشخصيّة ـ وذلك في جميع مراحلها المتتابعة من القرية أو النادي حتى الدولة أو عصبة الأمم»[1].

أ ـ توضيحات لغويّة

تسهل علينا بضعة من التوضيحات اللغويّة العبور إلى ما يهمنا من هذا المقتبس باقل ما يمكن من سوء التفسير.

1 ـ «تأنيب»

ربما استخدم، وقد استخدم على ما يظهر، «الفردية» محمّلاً معنى مفهوم «التأنيب».

أما نحْن فلا نستخدمه هذا الاستخدام الملغوم. نحن نستخدمه بالمعنى الحيادي: المعنى العلمي.

---

(1) Ernest Barker , Introduction to the Englisb Translation ofottoGierké ,**Natural Low and The Theory of Society 1500 —1800** , , Bacon Press , Boston , 1957 , P . XVII .

وهـذا، بحدّ ذاتـه، وبمعـزل عن اعتبـارات أخـرى، لا يحمـل لا التـأنيب ولا التبجيل.

II ـ «الشخص»

ونرادف، نحن، بين الشخص والانسان الفرد.

ولا نعرف، ولا نقدرُ منهجيّاً أن نعرف، أن الشخص «يتمتّع بلا نهائيـة». وهب أنه تمتع، فإن ذلك، وبحدّ ذاته أيضـاً، يبقى خارج نـطاق المخطط الاجتمـاعي الذي نبغي طبخه له.

أما هو، واذا تمتع حقاً وأراد ان «يفرض» هذا التمتع علينا بطريقة شـرعية، فـما عليه إلا ان يفرز هذا التمتع ذاته افعالاً ومسلكيات تخضع لتقييمـاتنا المنهجيّـة ـ وهكذا فهو، وبحكم هذا التصرف وتلك المنهجيّات، ينبهّنا إلى تمتعه وإلى ما يتمتع به.

ب ـ العلاقة العضويّة

وتساعدنا هذه المقطوعة، بالمقابلة، على توضيح فكرتنا (فِكَرِنا) المتعلقة بالعلاقـة العضويّة.

واضح ان الشخص في هذه الموضوعـة يتمتع بالنسبة لاعضائه بعضها ببعض وكلها به بالعلاقة العضويّة.

أما المجتمعات، فمسألة تمتعها بالعلاقات العضويّة مسألة فيها نظر.

هذه المجتمعات، حسب الدكتور أرنست باركر، هي «تنـظيمات لأشخـاص أو مخططات للعلاقات الشخصية».

وقد لا تكون هذه التنظيمات والمخططات عضوية؟.

فمتى تكون ومتى لا تكون.

لا تكون حيث تكون مفروضة عـلى الشخص بالقـوة ـ حين يتصـرف في ضوئهـا بالرغم منه.

وتكون، ولكن بدرجة ضعيفة، حين يتصرف بوَحْيِها وان كان غير مبال بها.

وتصبح عضوَية اكثر بمقدار ما يتجاوب معها بتعاطف وتقدير وحماس واقتناع.

العضوية درجات ومراتب

وهكذا يتبين أنَّ «العضويّة» مفهوم يخضع للرتب والدرجات. فمنهـا ما هـو أقل عضويّة ومنها ما هو أكثر عضويّة.

والأكثر عضوية يحظى بارتباطات أشد وأقوى بين مقوماته .

ـ التقسيم التقليدي للعلاقات

يتبين معنا، هكذا، ان التقسيم الكلاسيكي التقليدي للعلاقات: ـ أنها خارجيّة أو عضويّة، هو تقسيم، على أهميته وفائدته، هو تقسيم لا يكفينا لوصف العلاقات التي تحتاج إلى اللجوء اليها ـ وصفاً وتفسيراً ـ لمعالجة قضايانا الاجتماعية .

ومن هنا نقدر ان نشير إلى الحالة المار ذكرها ـ حيث تفرض تلك المخططات والتنظيمات على شخص أو أكثر ـ وكأنها علاقة خارجيّة لا عضويّة .

تصبح عضويّة عندما يصبح التجاوب معها عفوياً طبيعياً ـ عندما ينتفي الفرض والاكراه .

وتزداد متانة العضويّة بقدر ما يتحقق التجاوب ويتعمّق .

III ـ العضويّة والالتزام

يتضح ، وهكذا، وعفوياً أو طبيعياً، في إطار هذه الرؤية، ان الإلتزام، وفي ذرى تطوره ونموّه، هو أقوى انواع العضويّة في العلاقات بين المبدعين .

VI ـ التبادُعيّة

وتتنشّق التبادعيّة، على هذه الذرى وقممها العالية، هواءَ الحضارة الانسانية الراقية نقيّاً صافياً يملأ الروايا وينعش القلوب، فيرتدُّ مردوده الحضاري على الحضارة ذاتها عناصر مفاخرة تستدعي العنفوان وتنهد بالشموخ مهللة مزغردة اهازيج العزّة والكرامة .

الفصل الرابع

المُسَاواة

لم يكن روسو وحيداً بين المفكرين السياسيين في وضعه نبرة قوية على مفهوم المساواة.

غير انه كان فريداً في جعله مفهوم المساواة ركيزة قوية جبارة في دعم النظام السياسي المفضّل. فالمساواة عنده صفة لواقع في الحالة الطبيعية. وعلى الرغم من خطأ هذا المعتقد اذا ما تُرجِم، كما توحي قراءة روسو بترجمته وصفاً لواقع [1]، تظل له أهمية سياسية كبيرة بالنسبة لمقصده. انه يبغي اقامة المجتمع الانساني على أساس المساواة.

والمساواة هي حارسة الحرية والعدالة معاً في الحالة المدنية الاجتماعية. فالقانون عند روسو، لا يمكن ان يشرع الا للجميع، وبناء على تكليف الجميع. ومن هنا يستحيل على السيد، المشترع، ان يسيء لا بالظن والنية ولا بالفعل، إلى مطلق مواطن من ابنائه. فينبغي ان يطمئن المواطن، والحالة هذه، إلى سلامته وإلى تمتعه الميسور بجميع مغانم العيش الاجتماعي.

ومن الواضح ان في هذا الأمر تبسيطاً متمادياً للقضايا. وابرز معاني التشويه الذي يتعرض له هذا التبسيط هو الاهمال شبه التام للكفاءات والامتيازات التي تستحقها هذه

(1) ويتساوى الناس ، حسبه ، بمعنى هام ـ مضمون في بحوث العقد الاجتماعي مع كون روسو لم يعطنا اشارات واضحة لانه يهتم به . ان الناس ، منعزلين في الحالة الطبيعيّة، لمتساوون بخوفهم من الفناء تحت ضغط الظروف . وهذا الخوف يقودهم ، بالتساوي ، مع شيء من الاكراه ، إلى الدخول في الحياة المدنية .

الكفاءات في مجتمع تهمه العدالة، ولكن، يهمه أيضاً وبذات المقدار اذا لم يكن بمقدار اكبر، دفع عجلة المدنية فيه دفعاً يتمكن من التغلب على العراقيل والصعوبات المزروعة كالالغام على مراقي المدنية.

نعم ان معاملة الناس بالتساوي هي من المطاليب الجوهرية للعدالة. ولكن تساوي الناس أو بالاحرى معاملتهم بالتساوي هي عامل واحد، وان جوهري، من عوامل كثيرة ومتنوعة ينبغي أن تتحقق حتى ينعم المجتمع بالعدالة وبالتالي رُبَّما، بالعيش الهني.

نعم لم يهمل روسو تمام الاهمال هذه الاعتبارات. يدلنا على ذلك تعريفه المرن للمساواة[1]. ولكنه، على ما يظهر، اعتبرها، قضايا ثانوية بالنسبة لغيرها من القضايا السياسية ألتي اهتم بها.

وبالرغم من غموضها، واهمال روسو النسبي لها، تربط هذه الاعتبارات مفهوم روسو الاساسي سياسياً بشبكة معقّدة الحلقات متشعّبة الاطراف من القضايا الاجتماعية، مما يسهل على مفكري القرن الحاضر تلمس المتشابهات المتعددة والوثيقة الصلة بينها وبين مفهوم العدالة الاجتماعية ـ محور التفكير الاجتماعي السياسي للقرن العشرين.

وكذلك بالنسبة للحرية.

ان الالزام عن طريق التكليف هو ظاهرة من عدة ظاهرات تشير إلى التوفيق بين الحرية والطاعة. غير ان هنالك أموراً كثيرة ينبغي التحقق منها قبل الركون إلى نتائج هذا المبدأ العملية. ولا يخفى ذلك على روسو، فجميع الصفات التي تلازم، لديه، مفهوم الارادة العامة هي اشارات واضحة إلى ان الأمر لم يكن خافياً عليه. ولكن روسو عالج هذه الأمور بطريقة سطحية حيناً، وبطرق عقلانية بعيدة عن أرض الواقع بعض الأحيان، وباقتراحات خاطئة أحياناً كثيرة.

فالذي يصح على الاعتبارات التي يلجأ إليها روسو لتدعيم مفهوم المساواة نظرياً ولتقريب امكانية تحقيقها عملياً يصح، وبذات النسبية من القوة، على تلك الاعتبارات التي يعتقد بانها تساند الحرية.

ويزيد في قيمة اهتمامنا بالمساواة انها جوهر العدالة!.

---

(1) يراجع الجزء الثاني من هذه الدراسة، الفصل العاشر: «نظرية روسو الخاصة في الحقوق الطبيعية» مقطع، «المساواة».

ومن هذه الزاوية، يجدر بنا ان نشير إلى مبدأ جوهري تعرض له روسو.

لقد عاني فكر روسو كثيراً من سوء التفسير نتيجة لتعبيره الخاطيء عن فكرة اجتماعية جوهرية. ينبغي ان يحس الانسان المجتمعي، عاجلاً أم آجلاً، بانه لا يمكنه ان يقوم بضرر يطال الغير دون ان يطاله هو أيضاً، أو ان يقدم خدمة طيبة للغير دون ان يستفيد هو منها أيضاً. هذه الفكرة جوهرية جداً. ولكن كيف العمل للتوصل إلى جعل الانسان يحس احساساً صادقاً بصحة هذا المبدأ؟.

في الرد على هذا السؤال يفترض روسو ان المسألة أهون بكثير مما هي عليه في الواقع من الصعوبة؟.

بل يتمادى روسو أكثر من ذلك. انه يصف مسلكية المواطنين، بطريقة تجعل تصرفهم في ضوء هذا المبدأ تحصيل حاصل. وهكذا، يبدو وكأنه يتجاهل المعضلة من اساسها. أو انه لا يشعر بها معضلة تقض مضاجع المسؤولين عن التنظيم السياسي والاجتماعي؟!.

فبدلاً من ان يصور هذا المقصد الأدبي حلماً انسانياً يتطلب تحقيقه كثيراً من التضحيات، وعملية مستديمة طويلة المدى بعيدته من التربية المضنية والترويض قاسي المراس للطبيعة الانسانية، بدلاً من ان يفعل ذلك، فيبين مدى الهوة التي تفصل بين الواقع الاجتماعي والحلم المرجو تحقيقه، ويظهر بالتالي صعوبة المحاولة فيتحسس مسؤوليات مجابهتها، يصور الوضع الانساني وكأنه يعيش فعلاً في ظلال هذا الحلم الحلو يتنعم سعيداً بمباهج مفاتنه.

واذا استنجدنا بنتائج بحوث لنا مغايرة [1]، الأمر الذي يفرضه مبدأ التناسق [2]، تبين لنا ان فكر روسو ولغته حول هذه القضية وجميع تشعباتها ينبغي ان تعدل بطريقة تسمح للبحث في المساواة بصفتها لا وصفاً لواقع اجتماعي أو كمبدأ منطقي، بل بصفتها التزاماً بمبدأ ادبي.

---

(1) يراجع، من اجل ذلك، كتاب اشكالات للمؤلف دار الريحاني بيروت 1967 بحث « الناس متساوون : بأي معنى ؟ ». وكذلك الطبعة الثانية، 1980 او الطبعة الثالثة، 1982.

(2) كما يذكرنا به مبدأ تداعي الافكار.

الفصل الخامس

واقعيَّة رُوسّو

نعم قد خالط تفكير روسو الشيء الكثير من العقلانية. ولكننا قد وفينا هذه الناحية حقها تقييماً ـ بقدر ما يسمح لنا به إطار هذا البحث.

وقد تبيّنت لنا واقعية روسو في أكثر من مناسبة. غير انها لم تكن واقعيـة تقدر ان تفي بالغرض المقصود من التنظيم الاجتماعي المقبول لابناء هذا الجنس البشري.

المُجَابَهَة تَتكرّر

وتبرز الصفة الواقعية لفكر روسو أكثر ما تبرز بمعرض معالجته الاسباب التي دفعت بالانسان إلى الدخول في الميثاق الاجتماعي، وبالتالي في المجتمع المدني. ان ذلك الانسان قد واجه صعوبات حياتية وجودية هددت كيانه. كان عليه إمّا ان يفنى لعجزه عن مقاومة تلك الصعوبات وحيداً، وإمّا ان يدخل المجتمع المدني مفتشاً فيه عن مساعدة فعالة تنقذه من تلك الورطة.

فهل تجبه هذه المشكلة الوجودية، بجوهرها على الأقل، إنساننا المعاصر في إطـار مغـايـر؟ واذا صحت هـذه المشـابهـة، أي اذا صحت تلك المجـابهـة، فـأي نـوع من المجتمعات يمكننا ان نلجأ إليه تخطياً لتلك المشكلة، لا هرباً منها؟.

وقد أصر روسو، كما رأينا، على الاكراه الحقيقي وعلى ضرورته ركيزةً ذات فعالية ومهمات متعددة من الركـائز التي لا يُستغنى عنها في التنظيم الاجتماعي والسياسي. فالقانون الطبيعي، في رأيه، يظل غير ذي فعالية اجتماعية ما زالت لا تدعمه قوة تنفيذية مكرِهة.

والميثاق الاجتماعي، لولا الاكراه، لاصبح مجرد صيغة فارغة. فلو لم يتعهد جميع الفرقاء بان من يرفض الخضوع للارادة العامة يُكرَه على ذلك، وبان من يتمرد عليها يعاقب، لما كان لا للميثاق الاجتماعي ولا للتعهدات الأخرى أية قوة، أو مطلق فعل أو تطبيق.

وهكذا، فمن مظاهر تلك الواقعية، وربما أهمها، اصرار روسو على تسويغ استعمال القوة ورسائل الاكراه ضد المواطنين المتنكرين لمسؤولياتهم الاجتماعية ولحريتهم. وفي هذا رباط قوي يشد افكار روسو شداً مكينا بافكار هوبس ـ هذا مع العلم ان الفوارق كثيرة ومهمة بين المفكرين التعاقديين فيما يتعلق بمسوّغات الاكراه وحدوده وطبيعة السيد المكلف بتوجيه تطبيقه وبالكفاءات التي ينبغي ان يتمتع بها من يقوم فعلاً بهذا التطبيق.

المهم في القضية، ليس الربط بين افكار روسو وافكار هوبس حول هذه القضية وقد كثر عدد المفكرين الذين عالجوها، بل ربط هذه القضية بحد ذاتها بالواقع الذي نعيش. المجتمع المثالي وحده يقدر على تحمّل مسؤولية اعباء هذه المسؤولية التي تبينّ، تاريخياً، ان اساءة استعمالها هي من أسهل الأمور واكثرها شيوعاً. ولما كنا لا نعيش فعلاً في هذا المجتمع المثالي، توجب علينا امران: الأول، ان لا نتهرب من مسؤولية استعمالها، والثاني، ان لا نسيء استعمال هذه المسؤولية. ويختلف المفكرون السياسيون بيننا، وفي تاريخ الفكر السياسي وزناً فكرياً وعمق نظر بنسبة ما يتوفقون بلفت نظرنا إلى مباديء مبتكرة أو صحيحة تناسب غاياتنا وحاجاتنا وتسهل علينا القيام بمسؤوليتنا المزدوجة تلك.

لم ينصح روسو ولم يسمح، على ما نقدّر، بالتهرب من مسؤولية استعمال الاكراه. فقد واجهها بصراحة. ولكنه لم يأت بمبتكر في هذا المجال.

ان ابتكاراته برزت في معرض معالجته لكيفية اساءة استعمال العنف. لكي لا يساء استعمال العنف ينبغي ان يخضع، في رأيه، لأكثر من تدبير. من هذه التدابير ان يخضع المكلف بممارسة الاكراه لقوانين يسنها سواه. هذا نص من نصوص مبدأ فصل السلطات. السيد وحده، وهو مجموعة البالغين من الجسم السياسي، له حق التشريع ـ حق لا يجزأ، ولا يتنازَل عنه، ولا يحق التكليف به.

اراد روسو ان يُنيط استعمال الاكراه بالجسم السياسي ـ بجميع افراده. وفي هذا المطلب يكمن ابتكاره. وفي هذا المطلب يهجع جوهر اصراره على ان الارادة العامة وحدها تقدر ان تجبر انساناً على ان يكون حراً. ومنه تنشأ اهمية اعتقاد روسو بان الانسان المتعاقد هو جزء لا يتجزأ من الجسم السياسي. وفي ضوئه تبدو أهمية مبدأ الضمان

الجماعي [1] الذي يتصوره روسو قائماً بين الفرد المواطن وبين المواطنين الآخـرين، عبر الجسم الاجتماعي. وفيه بالذات يرى همزة الوصل بين الواجب والمنفعة.

وسرعان ما استوضح روسو مطلبه هذا فرأى أنه ـ على أهميّته صخرة صلدة يقـوم عليها نظامه ـ لا يعد بسهولة تطبيق عملي وممارسة فعلية. ولم تكن هذه الصعوبة لتحـد من خصب مخيلته فزادت ابتكاراته ـ هذا بعدما استنجد بمـا تيسر له معـرفته من افكـار ومباديء في تاريخ النظرية السياسية.

وكـان رجـوعـه إلى نص من نصـوص مبـدأ فصـل السلطات. غـير ان تـطور التكنولوجيا الحديثة وتطور الاحزاب السياسية ضربت مُفترضات هذا النص بالصميم. لم يتمكن الانسان السياسي الحديث من عزل عمليـة تفكيره عن العمليـات المقابلة التي تقوم بها الفئـات التي تشاركه العيش في مجتمع ما. وفقدت بذلك مهمة التشريع العامة، بالمقابلة مع مهمة التنفيذ الخاصة، صفتها المميزة.

وما يصح على اقتراحه بفصل السلطات بالنسبة لهذه القضية يصح على اقتراحاته المغايرة بالنسبة لها كما تبين في مواضع اخرى من الدراسة. انها جميعها تتحطم على صخرة الواقعية. وما لا يتحطم هكذا منها يتغير مشاريع عملية تطبيقية.

هَلْ يَقهَرُ العنفَ غَيرُ العُنف؟

ومع هذا تظل لمطلب روسو الأساسي قيمة اجتماعية تذكر. لقد اخفق روسـو في اخراجه مشروعاً عملياً. وهذا ما يخلق تحدياً للفكر السياسي المعاصر. قيمـة روسو انـه يساعدنا على اكتشاف قيَمٍ. ان مسألة التحفظ ضد سؤ استعمال العنف لتختزل ذاتها في نهاية المطاف في مسألة ثانية، وربما أكثر جوهرية، اعني مسألـة خلق الثقة المتبـادلة بـين النـاس وترويضهم عـلى تحمل مسؤوليـة التقييم الموضـوعي ـ لـظروفهم الاجتمـاعيـة، ولاخوانهم بالانسانية، ولانفسهم كذلك ـ هذا اذا هم ارادوا ترويض حيوانيتّهم الدنيـا وتخطيها على مرافي المدنيّة.

اني أرى في الالتزامية مفتاحاً لحـل هذا اللغـز الاجتماعي. ولكن تـوضيح هـذه القضية وتفصيلها يتطلب تفصيلاً مغايراً لهذه المناسبة وفرصاً أكثر منها ملاءمة. فموعدنا معها واجب مفروض بمنطق اهميتها.

---

(1) راجع :

آ ـ جان جاك روسو العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل السابع.

ب ـ الجزء الثاني من هـذه الدراسـة، الفصل الخـامس: «الارادة العامـة والاكراه»، مقـطع، «الضمان الجماعي».

القوّة في إطار الفكر الروسوي

كنا قد استنتجنا، في مناسبة مغايرة [1]، أن روسو يُساوِرُه ضربٌ من الخجل من القوّة وممارستها.

يهمّنا الآن ان نعالج، من وجهة نظر بناءة، الحجّة المشهورة التي يقدّمها روسو [2] بقصد التمييز بين العدل والقوّة.

تتمظهر هذه الحجّة بخطى متعدّدة.

ولما اختلفت هذه الخُطى بعضُها عن بعض، ولما كان التعليق الناقد على كل منها يختلف عنه على الخطى الأخرى، ولما كان، نتيجة لذلك، ترميم احدى هذه الخطى يختلف اختلافاً جوهرياً عن ترميمات الأخريات، اصبح من الأنسب، منهجيّاً، ان نعالج كلا منها على حِدَة.

الخطوة الأولى

يقول روسو هنا ما يلي:

«القوّة صفة مادّية، وبالتالي فلا يسعني إلاّ ان أتساءَل كيف يمكن ان يكون لها مفاعيل أدبيّة»؟ [3].

إنّ التمييز الروسوي هنا بين العدل والقوّة يستند الى افتراضٍ مزدوج:
أ ـ ان الماديّات لا تعطي مفاعيل غير ماديّة كالمعنويات والأدبيات والروحيات
ب ـ وان الهوّة بين الماديات وغير الماديّات قائمة في الأصل.

يحق للمفكرين السياسيين، إذن، ان يفكرّوا بردم هذه الهوّة ببناء جسر ينتقل الفكر ـ ومن ثم الممارسة ـ عليه فوقها. ولكن هذا عملاً ينبغي ان يتم حسبِ هندسة معينة وبناءً على تخطيطات لا تتضمن الانتقال المباشر بين الماديات، ومن ضمنها القوّة، وبين غير الماديات، ومن ضمنها الحق.

ولكن هذا الافتراض، وان اشتهر فلسفيّاً، لا يتوافق وكثير من المعطيات الإنسانية والاجتماعية. وقد تحطمت ثنائية ديكارت الميتافيزيكية على أمثال تلك المعطيات. أوَليس

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، **قضايا بالفكر السياسي : القوّة** ، (مجد) بيروت ، 1983 .

(2) جان جاك روسو ، **العقد الاجتماعي** ، الكتاب الأول ، الفصل الثالث .

(3) الدكتور ملحم قربان ، محاضرات لطلاب الدراسات العليا ، في كلية الحقوق للعام الدراسي 1971-1977 ، ص 58 .

كل ما يفعله الانسان دليلاً ذا دلالة قويّة على التفاعل المباشر والمتبادل بين الجسم والعقل أو الروح؟.

ويظل بامكان احدهم ان يتبنّى نظرية دينيّة مسيحيّةأو اسلاميّة معاً تذهب إلى ان هذا التبادل بالتأثير بين الجسم والروح يبقى نتيجة لتدخل الله الدائم الرامي إلى تحقيق التناغم بين الاثنين.

ولكن وان بقيت هذه النظريّة امكانية واردة، فإن اعتبارات منهجيّة كثيرة ومهمّة أيضاً تجعلنا نميل عنها.

وفي إطار مبادىء المنهجيّة التي نأتمن، ولاعتبارات اقتصاديّة فكرية نستوحيها من حكمة «موسى أوكّام» (Ockkahm's Razer) ولأسباب مغايرة كثيرة ومهمّة، نميل إلى الاعتقاد بالتفاعل المباشر والمتبادَل بين الماديّات وغير الماديات.

«نستنتج، إذن، ما نقدر ان نجيب به ايجاباً عن التساؤل الروسوي: «كيف يمكن ان يكون لها (القوّة، الصفة الماديّة) مفاعيل أدبيّة»؟.

كل ما حولنا من تصرفات انسانية هو من البيّنات التي تشير إلى صحّة الافتراض بان القوّة لا يستغرب ان تكون لها مفاعيل ادبيّة.

التساؤل الأقوى هو: «كيف يمكن ان ينشأ التساؤل الروسوي»؟.

إنه بالاحرى مبني على افتراض نظري وحسب. أما الواقعات التاريخيّة والاجتماعيّة فلا تزكيه؛ بل تدفع بالمفكرين الواقعيين إلى مناوْته وتخطئته.

كثيراً ما تخلق القوّة، وعبر عمليّة ترويضيّة كثيراً ما تكون طويلة النفس، ولكنها قد تكون قصيرته، حَقاً أو أكثر!.

الخطوة الثانية

وينتقل روسو في حجته خطوة ثانية.

غير انه فكريّاً ومنهجيّاً يبقى في بحثه على مستوى الخطوة الأولى.

يقول:

«لأن نخضع للقوّة هو عمل ضروريّ يفرض علينا فرضاً وليس لنا به خيار. على أفضل الاحتمالات هذا الخضوع هو من الحكمة الواقعيّة. فبأي معنى هو واجب»؟.

وهنا ايضاً يذُر التمييز السابقُ قرنه بين الخضوع للقوّة الذي هو عمل ضروري ومفروض وبين الواجب.

بين الحكمة الواقعيّة والواجب.

وكان الخيار، حسب روسو في هذه الفقرة، يلعب دوراً في التمييز بين الخضوع المفروض للقوّة أو الحكمة الواقعيّة وبين الواجب.

فالخيار هو ما يميّز حسبه، بين الأولى والثاني.

وعَبْر هذا الخيار ندخل في الحجّة الروسويّة دخول المصحّحين لمطالبها. وقد نتمكن من سدّ جميع ثغراتها سدّاً تجميلياً يزيد في قيمتها صحّة وسلامة ممارسة.

بادىء ذي بدء هل تصح مقولة روسو: «ان القوّة تفرض علينا الخضوع» بمعنى ان تقضي على خيارنا قضاءًا مبرماً وكاملاً؟.

نقول نحن هذا غير صحيح. يبقى لنا بعض خيار!.

صح أن هذا البعض المتبقي من خيارنا قد يشحب ويضعف إلى حدٍّ يصبح معه شبحاً هزيلاً لخيارنا. ولكنه مع هذا لا ينتفي انتفاءًا تاماً وكاملاً!.

فكرّ بهذا الخيار مفهوماً، وخصوصاً عندما يُمارَس عملياً، مرناً يقبل بالأكثر وبالأقل ترَ، عندها، انه لا ينتفي تماماً بفعل القوّة.

ومصداقاً لهذا التصور نسوق بضعة اعتبارات. تمثل هذه الاعتبارات ردّات الفعل التي يظهرها اعضاء مجموعة من الناس جابهتهم زمرة من قطاع الطرق:

بعض هؤلاء يستسلم لمجرّد رؤية السلاح في ايدي ابناء الزمرة.

وبعضهم لا يستسلمون حتى ولو قتلوا وضحوا بحياتهم.

والرتب بين هذين الاحتمالين المتطرفين كثيرة ومتعدّدة.

ثم نستعين بثنائية الروح والجسد ـ وهي ثنائية ديكارت ـ ويظهر ان روسو يتبناها في الخطوة الأولى من حجته، حتى نبينّ لروسو ان «خيارنا» تحت ضغط القوّة لا يقضى عليه تماماً.

وكانت هذه ربما أعمق عبرة تبقى لنا من الفلسفة الرواقيّة. يقدر الطاغية ـ حسب الرواقيين ـ ان يستبد بالجسد ولكنه لا يقوى على الاستبداد ذاته بالروح ـ اللهم الا اذا استضعف ـ وكثيراً ما يَسْتضعف ـ من يتصدى له بالمقاومة .

ويبقى الخيار ـ وهو المقياس للإقرار بالواجب ـ يتراوح، وحسب الناس، بين القبول بالرضوخ لأقل ضغط من القوّة وبين عدم القبول به حتى وان قضي على الجسد.

وعن هذا الطريق بالذّات ـ طريق الضغط، وعلى درجات متعددة ومستويات كثيرة ومختلفة، ـ تدخل القوّة، وإن بابشع مظاهرها، إلى محراب الحق.

وذلك بترويضها ـ وتبيّن تاريخيّاً ان هذا الترويض ينجح بتحقيق مآربه دون ان يصل إلى منتهى المتطرف الرواقي ـ لنفسيات وعقليات الرافضين. وعندما يقبلون بما تفرضه القوّة تبدأ عمليّة الترويض هذه بالميل عن الصفات الماديّة المحضة ونحو المعنويات والأدبيات والواجبات.

ولا تستبعد، بعد الترويض هذه وبُعيد نجاحها، وان بِنسبٍ مختلفة، ان يصبح الخضوع للقوّة واجباً.

وإن التاريخ لمليء بالعبر التي تزكّي هذا الإعتبار.

وهكذا تكون «الحكمة الواقعيّة»، كما ترد على لسان روسو في هذه المقطوعة، البيت الوسط أو المحطة الوسطى بين القهر أو الخضوع للقوّة أو العمل الضروري المفروض علينا من جهة وبين الواجب من الجهة الثانية.

وليست هذه الفكرة التطوريّة بغريبة على الفكر الروسوي.

ولكن، لسببٍ أو لآخر، قد اغفل روسو، وللأسف، تطبيقها في هذا المنعطف من فكره.

فيبقى لنا شرف المفاخرة بعمليّة تصحيح هذه الشائبة الروسويّة.

وإنّه لتصحيح يَستتبع نتائج حضاريّة ذات مفاعيل تحديثية تعطرها طيوب العصرنة!.

الفصل السادس

«الحقّ الإنْساني»

1 - السؤال

وبعد،

ماذا يُعنى، بمسؤوليّة وجدّية، «بالحق الانساني»؟ وبالتالي «بالحقوق الإنْسانية»؟

2 - صفتان روسويتان اساسيتان «للحق الانساني»

تبين معنا أن روسو، بعد البحث والتدقيق والغربلة، يصر اصراراً أكيداً على صفتين جوهريتين «للحق الإنْساني»: - تطوريته وتعاونيته.

أ - تطورية « الحق الانساني»

إن الحق في الحريّة [1] كما الحق بالتملّك مَرّ بمراحل حسب روسو. وهذا ما نعنيه بالتطوريّة التي يتصف بها الحق الانساني الروسوي.

ومع ان التطورية، صفة «للحق الانساني»، هي صفة مهمّة جدّاً، بفضل صحة انطباقها على واقع الانسان - يظل تطبيق روسو لها غير سليم كلّياً.

من شوائب هذا التطبيق افتراض خاطىء مزدوج للحجّة الروسوية هذه: انه يفترض (I) النموذجيّة بمعنى ان الانسان الوارد فيها ليس انساناً تاريخياً معروفا من

(1) ونعني بذلك حق الانسان الفرد.

احدنا ابناء البشر بل هـو «النموذج» لـلانسان وانـه يفترض (II) التعميميـة: ـ وتعني، حسبه، أن ما يقوله روسو ينطبق، وبفضل النموذجيّة ربما؛ على جميع الناس، وبالتالي، ما يصح على مجتمع معين من هذه النظرة يصح على جميع المجتمعات.

وهكذا، كما تعلمنا المنهجيّة المؤتمنة، خطأ كبير وفاضح.

ومن هنا نقدر وعلى قدر، من المشروعيّة، ان نلتفت مع روسو، مذكرين بأنه يخفق في ان يحقق حلماً حلم بتحقيقه ـ بل وعد بذلك حيث قال: «. . . دارساً الناس على ما هم عليه بطبيعتهم. . . »[1] فالناس، وبطبيعتهم، ليسوا لينتظموا، كما فكر روسو بهم، نموذجياً ولا تعميمياً.

هذا يعني ان تجريبيّة روسو، وبالتالي واقعيته، لم تذهب بما فيه الكفاية حتى نهاياتها المنطقيّة، او اذا فضلت «نهاياتها الطبيعيّة».

المهم هنا هو جـواب السؤال: كيف يمكننا ان نحتفظ بمفهـوم «التطوريـة» الذي يتوفق روسو بفهمه الصحيح له ونحرره، في الوقت ذاته، من الشوائب التي يحمله اياها خطأ ينشأ، وعن تقصير في تطبيق التجريبية، تطبيقاً صارماً.

سنفعل ذلك، وبنجاح، دون ان نشرح تفاصيل هذا العمل هنا.

ويبقى، من هذه الزاوية، ان نشير إلى ان «للتطوريّة» معنى، أو بالأحرى، ظـل معنى آخر: تطور هذا المفهوم عبر تاريخ الانسانية ـ عبر تطور النظريّة السياسيّة ببُعْدَيها: العملي والفكري، عبر العصور.

ب ـ تعاونية «الحق الانساني»

ونعني بـالتعـاونيـة هنـا رفض روسـو لكـون «الحق الـطبيعي»، سَلَـف «الحق الانساني»، حاجزاً قويـاً وسدّاً صـامداً، يفصـل بين الانسـان الفرد ومجتمعـه. ينبغي، حسب روسو، ان تبقى الطريق سالكة بين الفرد ومجتمعه. بل يذهب روسو إلـى أبْعد من ذلك ليقول «الانسان الفرد هو جزء لا يتجزأ من المجتمع الكل».

وعلى ما تشوب هذه الصيغة للفكرة من شوائب، تبقى لتعاونية روسو: أن «الحق الطبيعي» وبالتالي «الحق الانساني» ينبغي ان يتعـاون لا أن يتضارب أو يتعـادى بحكم طبيعته أو تكوينه أو مفهومه مع حق المجتمع، أو «الارادة العامة»، أو الحق العام.

الأصْل، في المجتمع، هو التعاون بين افراده لا العكس.

---

(1) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، المدخل.

واذا كانت ظروف تاريخيّة وسياسيّة واجتماعية قضت بان تنشأ نظرية «البرميل» ـ النظرية التقليديّة في «الحق الطبيعي»: ـ ان الانسان الفرد يحتاج إلى برميل حوله يمنع بواسطته طغيان سلطة المجتمع عليه، فإن هذا الافتراض، وبالرغم من مشروعية الدوافع اليه، يبقى افتراضاً خطيراً يؤدي، في نهاية المطاف واذا ما أصِرَّ عليه، إلى تفكيك المجتمع.

هذا فيما المطلوب انصهار المجتمع لا تفتيته.

ان حماية الإنسان الفرد، حسب روسو، وهي مطلب مشروع ومبًرر، ينبغي ان لا تتطرف وتتمادى إلى حدّ تنسى معه الأساس المهم للمجتمع: التعاون.

وصيغة روسو في الحقوق الطبيعية كما يبشر بها **العقد الاجتماعي** الروسوي هي تعبير صريح ـ وان تخللته بعض الصعوبات في العرض وبالتالي اساءات للفهم في التفهم ـ لهذا المبدأ العام ذاته.

وهذا المبدأ العام ذاته يُعتَبر، وعلى ما تنقصه من نواقص، سبق ان اشرنا إلى كيفيّة تكميلها، مبدأ ضرورياً لنشوء المجتمع السليم المُعافَى.

3 ـ «الحق الانساني» لا يُعرّف بمعزل عن «انسانيّة الانسان»

فالحق الانساني بالحقيقة، وانطلاقاً من واقع الانسان ـ الانسان الفرد المعروف من احدهم: ـ عمك نجيب أو أخيك سمير ـ لا يصح ان يتحدد، وان كان هذا الامر ممكناً من مرتقب مغاير، إلا بالنسبة لانسانية ذلك الإنسان.

ذلك لأن الحق الانساني، كما يتضمن مفهومه المقصود، هو وسيلة. والوسيلة، في أفضل مهمّاتها، تتقرر، أفضل ما يكون التقرير، في إطار يركز، معها، على الغاية التي يُقصَدُ بها خدمتها. إنّ وسيلةً تخدم غاية معينة بطريقة سيئة قد تخدم غاية مغايرة أفضل ما تكون الخدمة. ورُبَّ وسيلةٍ اخفقت في خدمة هدف من الأهداف اذهلت نجاحاتها العام في خدمة هدف مختلف.

ولم تكن هذه الحكمة بغائبة عن تفكير التقليد الكلاسيكي بالحقوق الطبيعيّة ـ هكذا نظن، وبالرغم من ندرة الرجوع اليها رجوعاً صريحاً من قِبَل المروّجين المشهورين ذوي الثقل الفكري لهذه النظرية والداعين إلى ممارستها.

وبهذا وحتى الآن، ترانا نسير على الاوتوستراد التقليدي، بالنسبة لهذا الموضوع بالذات: ـ نسبيّة الحقوق الطبيعية، وبالتالي، وبعدئذٍ الحقوق الانسانيّة.

ولكننا، وبعد هذه المرحلة، نصل إلى مفصل هام في تاريخ تطور هذه النظريّة.

4 ـ تكويع ناخع: تعدديّة «انسانية الانسان» أو غاياته

نُضْطرّ، عند هذا الحدّ، أنْ نشقّ طريقاً جديداً غير معروف ولا معترفٍ به لـدى الكلاسيكيين التقليديين.

نضطر اليوم، كما لم يضطر القدماء، إلى الاقرار بتعدديّة الغايات الانسانية.

ولسنا هنا بوارد التفصيل للأسباب والمعطيات التي تستدعي هذا الاضطرار. لقد تبعثر هذه المعالجات في كتاباتنا السابقة بحيث لا يصعب على المهتمين وذوي الاختصاص العثور عليها.

الانسان الحرّ هو الذي يضع مخطط معنى حياته، ان يقـرر غايتـه من الحياة، ان يتصوّرَ، مشروع مسلكية والتزام، انسانيته ـ التصور الذي بقدر ما يكون جديّاً بقدر ما يسعى هو إلى تحقيقه.

هذا الخيار بالذات لم يكن متوفراً لإنسان ـ أي انسان ومطلق انسان ـ النظرّية التقليدية. كان لذلك الانسان طبيعة ـ وكان الله في الأصل مسؤولاً عن تركيبها وتنصيب غايتها. وكان الحق الطبيعي، وبعده تاريخياً، الحق الانساني، هو الحق الذي يتقرر في ضوء هذه الطبيعة العامّة والشاملة.

ومن زاوية هذه النظرة كان ما يصح على سعيد وفاطمة ونبيل يصح وبنفس القوّة على مطلقِ انسان، قل: سعد وبشير ومحمّد وعلي ـ وفي كل زمان ومكان.

ونعرف الآن، وبفضل الكثير من الاعتبارات وتغيير المرتقبات، والمستجدات في عالم العلم، أن هذا الافتراض المتعدد الجنبات هو افتراض خاطيء يقود إلى الاستنتاجات غير المأمونة حيثما نسترشد بايحاءاته تفسيراً لتصرفات مَن نعرف من ابناء البشر.

لذلك نستغني عنه.

والبديل؟.

الاعتراف بالتعدديّة: منطلقاً تنظيرياً مشروعاً، وواقعاً انسانياً معيوشاً يفرض احترامه على الموضوعيين من دارسي الحياة الانسانيّة ومسلكيات ابنائها وعلى الراغبين في تقييم تلك المسلكيّات تقييماً سلبياً.

هذا لا يعني اننا نقرر، وقبليّاً، ان لكل انسان حرّ غاية مختلفة، بمجرّد كونه مختلفاً

عن الآخرين، عن غايات الناس الآخرين. قد تدرس حالات مجموعات من الناس ويتبيّن، نتيجة هذه الدراسة، فانهم يتبنون، بالأحرى يلتزمون، غاية واحدة مفردة.

قد يحصل هذا. والمهمّ انه لا يتضارب مع ما سبق واشرنا إليه بالتعدّيّة: تعدديّة الغايات.

5 ـ التغيير المنهجي: تتقرر انسانية الانسان أو غايته على أساس دراسة تجريبيّة:

المهمّ في القصّة، وهذا هو الوجه الآخر وربما الأهم «للتكويع الناخع»، هو أن التعرّف إلى انسانية انسان **ما لا يحصل عبر عملية استنتاجيّة** تبدأ بمعطى عام هو «الطبيعة الانسانيّة» وتنتهي باستنتاج واحد ينطبق على جميع الناس.

ان ذلك التعرّف، وليكون اقرب إلى الموضوعية في وصف الواقع، يحصل بالأحرى بالتعرف المباشر بصفات ذلك الانسان وما يميزه عن الباقين (أو ما يجمعه بهم من صفات مشتركة) بمعطيات طبيعته، وبآماله، والامه، والتزاماته ـ وكل ذلك عبر عمليات تدارسية استقرائية تتوصل، وعبر عمليّات مؤتمنة، إلى نتائج تنطبق على الواقع ـ واقع الانسان المدروس ـ لا على افتراضيّات عامّة قد لا تمت إليه هو نفسه بصلة.

6 ـ تعليق ناقد:

رُبَّ ذكي لاحظ اننا، وبعدما بدأنا بالتفتيش عن جواب لسؤال معين: ما هو «الحق الانساني»، تحايلنا، بالمعنى البريء للكلمة، على ذلك وحولنا الاهتمام من هذا الجواب بالذات، إلى الاهتمام بالطريقة التي يجدر بنا، بواسطتها، التفتيش عن ذلك الجواب.

نقول: إن هذه الملاحظة بمحلها. وتستدعي الاهتمام الايجابي منها بالحجّة المدروسة منّا بها. سأل جائع صياداً أن يعطيه سمكة. بدأ هذا بتعليم الجائع كيف يصطاد السمك.

إن الحكم الرصين على النتيجة المباشرة لعمل الصيّاد هذا يحتاج إلى معرفة بعض المعطيات التي لا تتوفر للقاريء ولذلك لا يصح ان يصدر هذا الحكم قبل معرفة تلك المعطيات. ولكن الحكم على النتيجة البعيدة ـ طويلة المدى والأمد ـ لعمل هذا الصياد فهو ولا شك في مصلحة حكمته الواقعيّة، ومصلحة الجائع على المدى البعيد، ومصلحة النظرية الصحيحة في توجيه الإنسان نحو معالجة مشاكله الحياتية على أفضل وجه.

7 ـ «الحق الانساني»:

وهل من جواب، ومع الاعتراف بحكمة المثل المطروح وعلاقته بالموضوع

المدروس، هل من جواب عن السؤال موضوع البحث؟.

نعم، وجواب مزدوج: بالنسبة لانسان معيّن وبالتفصيل والتعيين والتحديد، لا، والسؤال هنا هو مشروع دراسة أكثر منه طلباً لجواب مباشر؛ ولكن، وبالنسبة لانسان معين وبشكل عام، نعم؛ **للإنسان الحر حق بكل ما هو ضروري لتحقيق إنسانيّته!**.

8 ـ تذكير وتقييم:

«المدرسة الحديثة للفكر السياسي الطوباوي ينبغي أن ترجع إلى انهيار النظام الوسيطي، الذي افترض (أو قام على افتراض) اخلاقيات شاملة عامة ونظام سياسي شامل وعام تستند إلى سلطة الهيّة. وقام واقعيو عهدُ النهضة بأول هجوم مصمم على أولويّة الأخلاقيات وفصّلوا نظرة في السياسة تجعل من الأخلاق اداةً سياسيّة، وتتبوأ هكذا الدولة بدلاً من الكنيسة كرسيّ الحكم في ما هو الخير الأدبي.

«ولم يكن جواب المدرسة الطوباويّة على هذا التحدي سهلاً. تطلبت مقياساً أخلاقياً مستقلاً عن مطلق سلطة خارجيّة، كنسيّة أو مدنيّة. ووجدت الحلّ في **معتقد «القانون الطبيعي» العلماني الذي وجد مصدره النهائي (أو الأول) في عقل الانسان الفرد** [1].

«كان القانون الطبيعي كما فصله الاغريق، أول مفصله، حدساً من قبل القلب الانساني فيما يتعلّق بالخير الاخلاقي. «أنه أبدي سرمدي» قالت أنتيغون في مسرحية سوفوكليس «ولا يعرف أحدٌ مصدرَه». وردف الرواقيون والوسيطيّون بين هويّة القانون الطبيعي وهويّة العقل. وبُعثت هذه المرادَفَة مرّة ثانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ولكن بشكل جديد وخاص» [2].

أما الربط بين هذا التذكير ـ التقييم وما سبق، فإنه لا يستدعي التفصيل المصمّم له ـ وكم من حجّةٍ كانت، تلميحاً، أقوى منها تصريحاً.

فهل تصدق هذه الحكمة على هذا المحمل؟!.

---

(1) التوكيد لنا.

(2) E.H. Carr **The Twenty Years Crisi 1919 – 1939,** Marcmillan and Co Limited, London, 1942. p. 31.

ادوارد هاليت كار، **أزمة العشرين سنة** 1919 — 1939، لندن ,1942 ص 31.

الفصل السابع

القانون الطبيعي الجديد

لقد حلم روسو ، كما تبين ، بتحقيق مجتمع يتصرف ابناؤه بشكل ، اذا ما روعيت طبيعتهم المروّضة والقوانين المشترعة لتفسح المجال امام السلوك الحر المسؤول لهذه الطبيعة ، تنسجم في اطاره دائماً وابداً العدالة والمنفعة .

ان هذا حلم الانسانية منذ كانت الانسانية . وبقدر ما نعتبره حلماً يراود مخيلات المصلحين السياسيين والاجتماعيين يبقى مناراً يستهدي الناس ضوءه ، ومثالاً تتوجه تصرفاتهم بايحائه . وبقدر ما اخذ روسو باغراءات هذا الحلم ، بقدر ما كان يبغي للانسانية غاية فاضلة وهدفاً مثالياً يستحق السعي الحثيث ويستأثر بالاهتمام الرصين .

غير ان روسو فيما يتعلق بهذه القضية بالذات ، كان مثالياً بمعنى يختلف اختلافاً هاماً عن معناها المضمون في الفقرة السابقة . كانت المثالية في ذاك المقطع تعبيراً عن الشوق المتأجج لتحقيق حلم ممكن على صعوبته . يدعم السعي وراءه ما يتضمنه هذا السعي من مغانم معاً في محاولة تحقيقة وفي ما ينتج عن هذا التحقيق . وكثرت انواع هذه المغانم الادبية والانسانية والثقافية . واما المثالية الثانية التي يقع في شراكها روسو ، فهي فخ ينبغي أن يحذره ويتجنبه الفكر الكبير أكثر منها غاية عظمى يجدر الانتباه اليها والاصرار عليها .

وكُثُرٌ هم الرجال العظام الذين ، باهتمامهم الاخاذ بالنجوم وبالمثل المجاورة للنجوم ، يهملون ، ولو الى حين قصير ، شراك الطريق التي تتتبعها اقدامهم ومنعرجاتها وصعوباتها فيعثرون او يضلون .

ولم يكتف روسو بالحلم بتحقيق مجتمع مثالي يجمع بين المنفعة والعدالة جمعاً لا تفصم عراه . انه تعدى ذلك الى الاعتقاد بانه بامكانه التخطيط المؤدي الى ذلك . وهكذا ، فاعتقد على الغالب ، او هكذا توحي لغته ، بأن تحقيق الحلم ذاك هو امرأسهل بكثير مما هو في الواقع . لقد تمادى روسو في تبسيط هذا البعد من مشكلته متناسياً الصعوبات الجمة والعقبات القاهرة التي ينبغي ان يتخاطاها من التزم بتحقيقة . وكثيراً ما يتكلم بصيغة توحي بان الانسان في الواقع يتصرف على هذا النمط . عندها ينسى ان حلمه البعيد بعيد جداً فيصفه واقعاً يعاش .

وهكذا فالقانون الطبيعي الجديد الذي نقترحه منطلقين من بدايات روسوية ، لا يقبل وصفاً لواقع . اما تعبيراً عن مثال بعيد المنال تعترض الوصول اليه المخاطر ، فهو مطلب انساني ازلي . ولا يمكن لمصلح ان يتجاهله .

وهكذا ، وانطلاقاً من تعاقد روسو ، ننتهي ، بمنطق غاياته الاصيلة ـ الغايات التي هي مطامح انسانية تتردد عبر العصور ـ الى مجالات أبعد بكثير لا مما نظم له روسو فحسب ، بل ومما يمكن ان ينظم له اي عبقري .

وفي هذا الاطار ، يمكننا ان نجمع الى بعدي المنفعة والعدالة في القانون الطبيعي الجديد ، بعدين آخرين اهتم بهما روسو اهتماماً يذكر ، ولكن بروح ممزوجة بشيء من القنوط والشكية بامكانية جمعهما جمعاً متوافقاً مستديماً ومضموناً ـ نعني الحرية او الارادة الخاصة ، والالزام المبرر اي الارادة العامة .

تصبح اربعةً هكذا ابعادُ القانون الطبيعي الجديد الذي تفتح معالجتنا هذه لافكار روسو باب القبول به مشرعاً على مصراعيه : ـ الحرية والالزام والمنفعة والعدالة .

ويختلف مفهوم هذا القانون الجديد عن سابقيه كذلك بكونه منبعثاً من اقتناع حار وصارم عند الانسان معبراً عن تصميمه الجديّ على غرس قيمه ومقوماته في تربة الواقع وفي الحقل الحياتي . ان مصدره داخلي . ولذلك فهو لا يُفرض فرضاً من الخارج ـ الا بقدر ما للاعتبارات الموضوعية من تأثير على الملتزم ـ التأثير الذي يتطلبه التعقل .

ينتج عن ذلك انه لا يتحدى مفهوم الحرية الاصيل . بالعكس ، انه تعبير اصيل عن مفهوم الحرية الاصيلة . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، ان الالتزام بهذا القانون يقضي على الفوضى وعلى كثير من التعقيدات التي تباعد بين الاجتماعيات والعلم بالمعنى الدقيق المركز . أو ، على الأقل ، يقلل من استشراء هذه الفوضى ، فيقوي هكذا الامل بجعل السياسة علماً دقيقاً .

ويُصبح معقولاً، بل محتملاً، على معارج هذه الطريق ـ حيث تتشابك ذراعاً العمليّة وذراعي الاجتماعيات عامّة ـ والسياسيات خاصّة ـ فتتساعدان وتتساندان ـ ان يرتفع الملتزم فيتخطّى العبر الحضاريّة، كما يختصرها بعضهم، فيتصرف تصرفاً يجعل من بعض التقاليد المتبعة حتى على مستوى النخبة من المجتمعات «الراقية».

فهنالك تقليد فرنسي، وربما عام وعالمي، يقضي بان يستقيل قاضٍ عندما تجبهُهُ قضيّة لقريب له علاقة بها ـ وخصوصاً علاقة مباشرة ـ كان يكون هذا القريب احد المتقاضين.

وينتشر هذا التقليد، على ما أشيع، بين القضاة اللبنانيين.

وكذلك نقرأ شيئاً من هذه الحكمة في المقتبس التالي:

«أحد الأشياء العظيمة التي تعلمناها هو أن نسأل انفسنا بجديّة، هذا بعد ان نتساهل مع الآخرين، عمّا اذا كانوا، وربّما كانوا بالفعل، على حق؛ وعمّا اذا كانوا، وربّما كانوا بالفعل أيضاً، أفضل منا بجميع الوجوه. لقد تعلمنا الحقيقة الأدبيّة الجوهرية:

ـ **ينبغي أن لا يكون إنسانٌ حكماً بقضيّةٍ تخصّه**. هذا ولا شك هو سمة نضج أدبي ما، ومع هذا قد يحسن الإنسان تعلُّم امثولةٍ ما أكثر من اللازم»[1].

تساؤلنا مع انفسنا، كما يظهر في هذ المقتبس، يبدو طبيعياً وقوياً علمياً وفكرياً وبالتالي حضارياً.

واذا ما كنا تعلمنا أو لم نتعلم بعد، كاناس اعتياديين، «الحقيقة الأدبيّة الجوهريّة»، فهذا سؤال تجريبيّ يقع كل من يجيب عنه، وكارل پوپر (Marl Popper) غير مستثنى، بمطبة اللغو أو الخطأ ويعرّض بالتالي نفسه للنقد القاسي، كل من يجيب عنه قبليا.

ولا يكفي ـ حتى تتخلّص من هذا النقد ـ ان تراعي بحكمك القبلي هذا عبر التاريخ والاختبارات الحياتية ـ على ما لهذه العبر من أهميّة واحترام.

ولا ننكر ان محتوى «الحقيقة الأدبيّة الجوهرية» العملي، ونعني، انه «ينبغي ان لا يكون إنسان حكماً بقضيّة تخصه». يعبّر عن «نضج أدبيّ ما».

غير اننا نتطلب من الملتزم ان يتحلّى بدرجة من النضج الأدبي تقع، على سلم القيم والاعتبارات الحضاريّة، على مستوى أرفع من هذه الدرجة.

---

(1) كارل پوپر، تخميناتٌ ودحوض، ص 372.

Marl Popper, Conjecture and Refutations, London ,1962 , P . 372 .

بامكان الملتزم ، كما نتصوره ، ان يكون حكماً بقضيّة تخصه . ان قيامة بهذه المهمّة دون ان يتحامل أو يتجنّى لهو من لامتحانات التي، اذا لم ينجح بمواجهتها ، تقدّم بيّنات على عدم اكتمال التزامه . سقوطه في هكذا امتحان يدل على عدم نضج التزامه .

وهكذا تتناقض «حقيقة» كارل بوپر «الأدبيّة الجوهرية» وتحقيق المجتمع الطموح : مجتمع المثاليين! .

وينتتبع ذلك ان القانون ذاك، وبمعناه المستحدث، لا يحتاج إلى قوة، مغايرة بحكم الضرورة لقوة الانسان المسؤول عن تطبيقه، تدعمه ليتحقق عملياً. يكفيه ضمانةَ تحقيقٍ وتطبيق ما يحمله له الانسان الملتزم في قلبه من اخلاص، وفي اعصابه من عزم وقدرة.

الحقيقة والنصر

لا تنتصر الحقيقة، وبحكم طبيعتها وحسب، إلّا نادراً.

أ ـ الصيغة

وليست هنالك صيغة يعرفها بنو البشر او معادلة يخضع لها هذا الانتصار فنصبحُ، حين نعرف تلك الصيغة أو المعادلة، أقدر على التحكم بمصير الحقيقة عنصراً فاعلاً في صناعة التاريخ أو حتى في مسيرته، مصنوعاً كان عن سابق تصور وتصميم من قِبَل اناس يطمحون في وضع بصماتهم على مآثره أو كان متوجّهاً بفضل اعتبارات مغايرة لا تمت إلى التّصور السابق أو التصميم بصلة.

I ـ وجود هكذا صيغة:

هل هنالك صيغة كهذه يعرفها الله مثلاً أو لها مِثَالها في عالم المُثُل لدى أفلاطون أو يحققها العقل المطلق كما في فلسفة هيجل؟.

هذا سؤال ميتافيزيكي، وبالتالي لا تحقيقي بلغة المنهجية والسياسة، ولذلك، وانفاذاً لنصائح تلك المنهجيّة، نفضل ان نضعه على الرف، ذلك لأن الجواب عنه يتساوى فيه السلب والايجاب، فيتعطل لذلك الموقف المسؤول المسند منه.

II ـ الوجود الأونطولوجي:

هكذا، وأنطولوجيّاً، قد يكون لمثل هذه الصيغة وجود.

لا نقدر ان ننفي، منهجيّاً، كما اننا لا نقدر ان نقرر، مثل هذا الوجود.

في الواقع لا يحق لنا علمياً، حتى التكلم عنه ـ اللهمّ إلا بلغة التمني أو التخيّل، أو التصور أو الرمّوز التي لا ترتبط، وثيقاً، بوصف الواقع الموضوعي.

III ـ ابيستيمولوجيا:

أما ابيستيمولوجيّاً، فاننا نقدر ان نضع، وإن وقتياً، هكذا وجود، وبالتالي مطلق مشكلة تتعلّق به، على الرف.

ويدوم هذا «الوقتياً»، ما دامت المعطيات المنهجيّة المتعلقة به على حالها. بكلمات مغايرة ما دامت الجملة التي تصف مشكلته أو تعبّر عنها جملة لا تحقيقيّة.

ب ـ معلومات عن الصيغة:

وان كانت تلك الصيغة مجهولة منا بني البشر، فاننا، وبالرغم من ذلك، نعرف عنها بعض المعلومات.

I ـ تتعدّد مقوّماتها:

نعرف عنها مثلاً، وبفضل كونها صيغة في السياسيات وبالتالي الاجتماعيات، انها متعدّدة المقوّمات.

نستنتج هذا من مبدإ اجتماعي سبق ان بيّنا صحته وسلامة الموقف الذي يتبنّاه.

في الواقع سنحت لنا الفرص للتعاطي مع صيغتين مختلفتين لهذا المبدأ: الصيغة الأولى هي رفض فردانيّة التفسير كما تعالج في **الواقعيّة السياسية: تقييم وترميم**. أما الصيغة الثانية فهي الأخذ بتعدّديّة المفسّرات لمطلق حدث تاريخي مرموق. وقد تكفّلت بهذا المبدأ بصيغته هذه شروح «المدخل» **لتاريخ لبنان السياسي الحديث**، الجزء الأول، **الاستقلال السياسي**.

ويبقى على كل حال الحق والقوّة معاً من متغيرات هذه الصيغة بل بالأحرى، من مقوّمات هذه الصيغة الاساسيّة للمتغيّرات .

II ـ الحق ضرب من ضروب القوة :

ومن معارفنا عن تلك الصيغة، المعلومات التي تعقّد الجواب عن السؤال المطروح بعض الشيء، ان الحق ضرب من ضروب القوّة. هذا بعض من العبر التي تستخلص من **قضايا الفكر السياسي: القوّة**.

هذا عندما يتقاسم الحق والقوّة الهوية الواحدة. وكثيراً ما تحدث مثل هذه المعجزة في الاجتماعيات.

وإنه لمن المفيد جدّاً ان يتدارس المهتمـون بالفلسفـة الاجتماعيـة الظروف التي، تتوافر هذه المعجزة عند توافرها.

ومن الأفيد أيضاً ان تُستقصى الأسباب والظروف التي، متى تهيّأت، تشجع عـلى حلول هذه المعجزة.

وقد تطرقنا إلى بعض هذه الأسباب والظروف.

III ـ القوّة تخلق حقاً:

أما عندما تتنافر القوّة والحق ـ وكثيراً ما تتنافران حتى التضـارب ـ فعندهـا يمكننا القول، كما سبق ان قلنا، إن القوّة قد تخلق حقاً.

. وهذا مما يزيد في تعقيد الجواب، أكثر وأكثر، عن السؤال المطروح.

IV والحق يخلق قوّة :

ونسأل الآن ـ وهذا جديد عندنا ـ هل يخلق الحق قوّة؟ .

والجواب، وبدون كثير من التفكير الجاهد، طبعاً؛ نعم.

ويبقى تحقيق ذلك عملياً خاضعاً للكثير من الاعتبارات التي تستـدعي الدراسـة المستقصية والاهتمام الكافي.

ج ـ رواسب ومتسرعات:

وفي جوّ كهذا حيث تغيب الصيغة المؤتمنة لتحقيق النصر للحقّ وفي معرض ما سبق وعرضنا من معلوماتٍ عنها، تكثر الاعتقادات المغلوطة والاطروحات المتسرعة والمواقف المشبعة بالرواسب من بقايا الحضارات السابقة ـ حضارات قرون حضارتنا قبل ان تتعهّد المنهجيّة المؤتمنة قضاياها الأساسيّة فتميّز انسانها الجديـد المعاصر من انسـانها الذي يمشي ويتحرّك في القرن العشرين ولكنه يفكّر بعقليّة القرون الوسطى أو ذهنيّة القرون القديمة.

I ـ « لا يثبت في النهاية إلا الصحيح » :

لقد كثرت في حضارتنا التعابير عن النصر للحق في النهاية.

من هذه التعابير ما جاء في «المغامرة الأم» للمفكر اللبناني خليل رامز سركيس:

و «المغامرة الأم تدرك ان اخفاء الحقيقة شوطه قصير؛ وأنه لا يثبت في النهاية إلاّ الصحيح» [1].

تستدعي هذه الأطروحة جملة تعليقات:

التعليق الأول يتناول كونها احدى الرواسب من بقايا الحضارات السابقة. فليس من مبرر لهذا القول سوى الاعتقاد المجذّر بالدين: بأن الله فاعل في التاريخ وبأنه يناصر الخير على الشرّ.

ولكن هذا المعتقد، وان كان لا يزال يتحكّم بالكثيرين من ابناء القرن العشرين، يظل معتقداً لا تحقيقيّاً.

وهب انك، مثل خليل رامز سركيس، اعتنقته «فعل ايمان» [2].

هذا حق من حقوقك.

غير ان لهذا الحق تبعاته الحضارية والمنهجية.

فنأتي الآن إلى التعليق الثاني ـ وهذا لا يدعمه لا فعل ايمانك ولا المعتقد الذي نعتنقه بهذا الفعل الايماني ذاته ـ لماذا يكون اخفاء الحقيقة قصيرَ الشوط ؟.

قد تخفى الحقيقة لأسباب مختلفة.

ولذلك قد تخفى إلى ما لا نهاية.

وأيّة «نهاية» هي تلك النهاية التي تتكلم عنها في معرض قولك: «لا يثبت في النهاية إلا الصحيح» ؟.

متى تكون هذه النهاية؟:

وما لم تتحدّد فإنها ليست «بنهاية» ـ إنها تقدر ان تستمّر حتى اللانهاية.

ولماذا ؟ وهذا هو التعليق الرابع ـ لم تقل تثبت الحقيقة ؟ أَوَلَسْت تحاولُ أن تتهرّب من واقع تاريخي يضرب مقولتك؟ ونعْني به الواقع المعروف ان الحقيقة كثيراً ما تضرب فتقهر؟:

تهرب من هذا الواقع عن طريق «في النهاية». ولكن هذه الطريق، وبقدر ما تبقى مطّاطية وغير محدّدة، لا تقدر ان تميّزها متاهةً وضلالا عما هي طريق خلاص.

---

(1) خليل رامز سركيس، مصير، يقتبسها عنه النهار، بتاريخ الاحد 29/ 4/ 1979ص 7.

2) المرجع ذاته.

وأي خلاص هو ذاك الخلاص الذي لا يمكنك ان تطمئن إلى حصوله في وقت معيّن.

انها شبيهة بطبخة بَحْص. قد تستدرجك إلى النوم على جوع ينهش معدتك، ولكنها لا تشبع ولا تغني من جوع.

وإذا ادعيت بانها - وعلى ذلك - ذات فائدة، فإن فائدتها، مع ذلك، تدخل في لعبة احتياليّة.

وربما كانت هذه اللعبات من ضرورات الحياة.

إلاّ أننا نسعى إلى تحقيق نوع من الحياة ينظر باحتقار، او اذا فضلت لغة اسمح، ينظر بشفقة وربما بتسامح وتساهل، إلى مثل هذه اللعبات.

II - «لست صديقاً لأحد اذا أردت أن تكون صديق الحقيقة»:

ينال التسرّع من موضوعة المطران جورج خضر هذه[1]؛ فيصيبُ منها مقتلاً. انها لنظرةٌ متشائمة - بل مفرطة بالتشاؤم - فيما يتعلّق بالإنسان. هذا بحدّ ذاته خطير جدّاً ويزداد خطره خطراً عندما يعبّر عن موقف لرئيس محكمة الاستئناف الروحية للطائفة الأرثوذكسيّة في لبنان - خصوصاً إذا كان يَهْتَمُّ بالصداقات!.

غير ان هذا التعليق ليس بالتعليق المنبثق من رؤية علمية أو من شرفة المنهجيّة العلميّة.

من هذه الزاوية نسأل: هل هذا وصف لواقع؟ أم انه تصوُّر متجنّ عليه؟.

والواضح أنه ليس بوصفٍ لواقع. وصفاً لواقع، تعانِدُه وقائع كثيرة. حتى ولو قلّت هذه تسقطه مبدأ عاماً.

صَحّ انك تجدُ أمثلةً متعدّدة ينطبق عليها. ولكن هذه لا تكفي لقيامه صحيحاً معافى. إنه يعرج.

ويعرج بالمقابل مبدأ يردفه به المطران:

«وقوتها فيك، ان استنطقتها، أقوى من خيار طائفتك أو حزبك أو فصيلتك»[2]. أقوى بأي معنى؟ قد تكون، علمياً، وقد لا تكون.

---

(1) المطران جورج خضر، «تشريد وموت»، النهار، الاحد بتاريخ 5 / 5 / 1985، ص 8.

(2) المرجع ذاته.

وهـل تبقى الحقيقة «أقـوى» من «خيار الـطائفـة أو الحـزب أو الفصيلة» ؟ دائـماً وأبداً ؟ وماذا لو كان ذلك الخيار مبنياً ـ وقد يكون مبنيًّا عن سابق تصور و تصميم كما قد يكون مبنيًّا بالصدفة ـ على الحقيقة ؟ .

ام ان هذا الاحتمال غير وارد في ذهن المطران. وهذا هو الإفتراض الذي يسنـد المبدأ الأول ـ غير ان الإسناد الفاسد ليس بالإسناد. وهكذا يسقط المبدآن ـ مبدآا المطران المدروسين في شرك واحد.

ثم إن المطران ـ على ما يظهر ـ يتخبّط بين مفهـومين مختلفـين للقوّة ـ وفي مـدى اسطر قليلة. لقد سبق ان ادعى قوّة للحقيقة. وتساءلنا عن معنى هذا. وها هو يزيد، ليزيد الطين بلّة :

«واذا شئت ان تكون أقوى من ورائي، عـلى الجانب الآخـر من التراب، فمعنى ذلك انك تؤثر قوّة على قوّة ولم تأتِ بالضرورة بموقف هو أدْنى إلى الحقيقة»[1].

وواضح ان القوّة، صفة للحقيقة، وهذا ما سبق وادعاه، هي غير القـوّة في هذه المقـولة ـ وإلا لما صحّت. ذلك لأنـه، عندهـا، «تأتي بـالضرورة بمـوقف هو أدنى إلى الحقيقة».

وسرعان ما يخيب ظنك اذا انت تابعت القراءة بقصد التحقق من معنى المطران. ذلك لأنك، ان فعلت ذلك ـ اذا تابعت ـ واجهت قضية مختلفة تماماً:

«البشر متساوون بالضعف والفرق الوحيد بينهم ان منهم من عرف خطيئته وتاب صادقاً ومنهم من لم يعرف»[2].

فما علاقة هذا بعلاقة القوّة بالحقيقة وبالتالي بانتصار الحقيقة وانكسارها؟.

وهب ان الناس ضعفاء، فهل هم متساوون بالضعف؟ علمياً، وكوصف لواقع، تتحطم هذه الأطروحة على صخرة التجربة الانسانيّة.

فهل يتكلم المطران هنا لغة مغايرة ؟ واذا كان، فهذا مما يزيد في متاعبه ـ وبالتالي متاعب قرائه.

وهل يصح ان ينحصر الفرق بين الناس وحتى على افتـراض انهم ضعفاء وعـلى

---

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع السابق ذاته .

افتراض انهم، فوق ذلك، متساوون بالضعف، هل يصح ان ينحصر الفرق بينهم «بوحيد» فريد؟.

ان في هذا لتحكّماً قاسياً ـ تحكّماً ينمّ عن ضيق الأفق في الرؤية ـ بالاحتمالات المتعددة التي تعرضها شاشة الحياة على من يهتم بمراقبتها المراقبة المسؤولة.

فهنالك من عرف خطيئته وتاب ولم تكن توبته صادقة. وهذا احتمال يظهر ان المطران قد تناساه أو نسيه.

وهنالك من عرف خطيئته ولم يَتُبْ. وهذا احتمال آخر لم يعه أو لم يقرّه المطران ـ لسبب أو لآخر. فهل هو يجهله بالفعل أم إنه يتجاهله ؟.

ولا نقصد هنا ان نستعرض جميع الاحتمالات الواردة واقعيّاً وحياتياً بالنسبة لهذه المسألة. يكفينا ان نبيّن ان المطران على خطأ حين يذهب مذهب «الفرق الوحيد بينهم».

إن الفوارق بين البشر لكثيرة ومختلفة.

والحكم العادل فيهم وفيها ينبغي ان يعطي هذه الفوارق أهميتها ـ وإلاّ خسر حقّه بادعاء العدالة.

ويفاجئك المطران هنا بقوله:

«المحاكمة مماحكة» (1).

صح ان بعض المحاكمات مماحكات. ولكن هذه محاكمات مزيّفة. ولا يصح هذا الحكم ـ حكم المطران ـ على جميع المحاكمات. انه يصحُّ فقط على تلك التي اسفّت ـ لسبب أو لعدّة أسباب ـ فضلّت طريقها وضلّلت.

وليس من الضروري ان نعطي المحاكمة معناها الهيجلي الغامض لنبرّر تجنينا عليها:

«ليس أحدٌ منا جالساً في محكمة التاريخ كان الإنسان الآخر مسوقٌ إلى المحاكمة» (2).

لماذا لا نعطي «المحاكمة» معناها الواقعي المعيوش حيث تلعب «المحاكمة» دوراً بناءًا في تمييز الغثّ من السمين في معارفنا وفي من تضطرنا الحياة إلى التعاطي معهم ؟

---

(1) المرجع السابق ذاته.

(2) المرجع ذاته.

هنا كلنا حكم وكلنا متّهم. و «المحاكمة» هنا عمليّة تقوم على قدم وساق. وهي عمليّة لا يُستغنى عنها في تطورات الحياة وتوجهات المسلكيات. و «التذكير» و «المعاتبة» و «الوصول إلى العدل» و «الخيار التاريخي» - وهي مقولات يلجأ إليها المطران نفسه - هذه كلها نتائج، أو اجزاء لا تتجزأ من تلك «المحاكمات» ذاتها - ولها أصولها حتى لا تُسفّ إلى مستوى المماحكات.

ومن هنا طوبى للذين يحاكمون المحاكمات التي تترفع عن هذا الإسفاف.

ومن هنا التحدّي الكبير - بل مواجهة التحدي الكبير - فيما يتعلّق بانتصار الحقيقة.

وهنا عند هذا المفصل بالذات تترابط القوّة والسيرة التاريخيّة للحقيقة.

فالضعف، مع التوبة الصادقة أو بدونها، قلما يُسهم في الانتصار التاريخي للحقيقة. انه هو ذاته بحاجة إلى من ينقذه من عثاره. فكيف يخدم الحقيقة برفع رايتها - وهذا يتطلب عصباً قوياً؟!.

ثم إنّ رفضك «لأطروحة القائلين ان هناك قوماً لا يفهمون إلا لغة القوّة» [1] لا يجعل هذه الأطروحة اطروحة خاطئة.

وكيف يسهم هذا الرفض، اذا اتفق وأُسْهِم، في انتصار الحقيقة التاريخي؟.

«نرفض أطروحة القائلين إن هناك قوماً لا يفهمون إلا لغة القوّة. ذكرني أحدهم بذلك في احد المجالس فقلت له: من قال لك ان المحارب الذي ابتدأ بطهارة لا ينتهي بالدنس ويكون المغلوب، اذ ذاك، افضل منه اذا لم يتدنس. القاهر والمقهور مقولتان تافهتان أمام الله [2]. أما العدل والظلم فهما وحدهما المفهومان اللذان يفرقان بين البشر» [3].

وليس واضحاً ما اذا كان المطران يلجأ إلى حجّة الدنس كي يسند، علمياً، رفضه. إذا كان هذا مقصده، فقد اخفقت الحجّة في تحقيق الغاية منها. ولماذا؟ لانه ليس كل

(1) «نرفض اطروحة القائلين ان هناك قوماً لا يفهمون إلا لغة القوّة» (المطران جورج خضر، المرجع السابق ذاته، ص 8. النهار، 5- 5- 1985):..

(2) وما شأنهما وصفاله ؟

(3) المرجع ذاته. ص 8 «الذين اعتصموا في حريصا شهد وبان الله هو القرار وان مفاتيح كزمان بيده» (المرجع ذاته، ص ١)

قاهر مُـدَنَّس ولا كل مقهـور طاهـر، حسبه. ولـذلك فليس هنـالك ربط بـين الحرب والتدنس. ومن هنا رُبَّ قاهر لم يتدنس، ومقهور تدنس.

وهكذا يفتح المطران نفسه، بالاحرى كان بامكانه أن يفتح، نافذة على التاريخ لو سأل: كيف يمكن ان نشجع القاهر على ألَّا يقع في شرك التدنس. وهكذا نحاول ان نحافظ على الطهارة ونستغل طاقات القوّة.

وهب أنه على حق بقوله: «القاهر والمقهور مقولتان تافهتان امام الله».

يبقى مع هذا، ومن شرفة الله، وارداً ان تربط عجلة التاريخ بحصان هذا القاهر ليجرّها على سبيل العدل.

ولكن لماذا لا يفعل المطران هذا يا ترى؟.

لنـا رأي في ذلك ـ وهـو مجـرّد تكهنّ، وان كـان تكهنّـاً لا يخلو من الاعتبـارات المساندة.

ليست القوّة على ما يظهر، معطى خيّراً. إنَّها تحتاج، لشريّرتيها، إلى تبرير.

ومن هنا يصبح انهاء القتال غاية بحد ذاته. كان الناس يتقاتلون محبّة بالقتال.

«ان مـواقف العزّة تبـدأ في مقـام التـوبـة ومن لا يقـوم فيـه لن يسـاهم في إنهاء القتال» [1]

هب ان «مواقف العزّة تبدأ في مقام التوبة» افلا يزيد في هذه العزة ان ينتهي القتال ـ وقد بدأ كما يجب ان يبدأ ـ وللحقيقة يدُ فيه؟ وللعدل نصيب؟.

كان هذا ليكون فصيحاً وقوياً معاً لو كـان المطران يتحـرك ويقيّم وكانـه من هذا العالم. ولكنه «ليس من هذا العالم» [2].

«ففي عالم البرّ ليس للزمان من مكانة» [3]

ولكنك هكذا تسيء معاً إلى القول وإلى القـائل «شر بشر والبـادىءُ اظلم». إنها قيلت، حكمةً واقعيّةً، ومقياسَ عدالة، في هذا العالم.

ان إطارها الصحيح، وبالتالي مفترضها الأساسي، هو عالم الشر لا عالم البر ـ على

(1) المرجع ذاته.
(2) المرجع ذاته.
(3) المرجع ذاته.

ما هنالك بين الاثنين من روابط.

وهب ان ليس للزمان مكانة في عالم البر أفليس هذا الفرق ذاته ممّا يجعل الانتقال من احد العالمين إلى الآخر عمليّة تستجلب الصداع لمن يحاولها؟.

ويظهر ان ذلك يؤثر حتماً على حكم المطران: ـ في عالمنا يرد ويصح أيضاً قول القائل: «البادىء اظلم». أما في عالم البر ـ وحسب رؤية المطران خضر ـ فهذا لا يرد، واذا ورد ـ اخاله يقول ـ فهو لا يصح. ان مجرّد وروده في هكذا عالم هو خطأ مضلل.

صح إن هذا القول ـ ككل حكمة وعبرة ـ له حدوده التي، اذا تخطاها تجاوزاً وقع في فخ التخبيص الفكري، وبالتالي في ضلال الممارسة. ومن اهم حدود هذا القول الافتراض بأن الخطيئتين متساويتين. عندها، وعندها فقط، تصبح الخطيئة الأولى، الأسبق، أظلم.

أما فيما عدا ذلك فالقضيّة تحتاج إلى استقصاء اعمق وأوسع، وبالتالي جهوداً أكبر، وهكذا نرى أن «الخطيئة الثانية لها أسباب تخفيفيّة» [1] ـ الأمر الذي لا يقرّه المطران على ما يظهر.

ولكن هل تذهب هذه الاسباب التخفيفيّة إلى حدّ «تزكية» الخطيئة الثانية؟ إن هذا لسؤال لا يصح الجواب عنه، بتسرّع واستلشاق بما يتطلبه من معلومات تتعلق به ـ هذا اذا أردت جوابك صحيحاً وعادلاً. ولذلك فهو يتطلب استدراج المعلومات ذات العلاقة.

ومن هذه المعلومات الفهم الصحيح والعميق «للعدل». وليس «مفهوم» المطران لهذا العدل على ما يبدو من هذا النوع. تتحكم به اعتبارات المساواة التي هي، ومع بضعة من التحفظات، مرحلة من مراحل العدل، بل تشغل حيزاً منه على صعيد معيّن. هذا ما أشار إليه ارسطو «بالعدالة التوزيعية».

«ان احداً لم يصل إلى العدل فمن هو الذي قلق لكل مهجّر اياً كان انتماؤه؟ من الذي صرخ ضد الكلّ؟ من تأرق لكل قتيل؟» [2].

وبديهي القول انك ان فَعَلْت هذا، فقد ناصرت مستوى معيناً من الحضارة، ولكنك بذلك، لا تحقق، بحكم هذه الافعال وبمعزل عن اعتبارات كثيرة مغايرة، العدل.

---

(1) المرجع ذاته.

(2) المرجع ذاته

تخترق هذه الأطرحة ثغرات كثيرة.

والتهمة ذاتها تساق، وعن حق، ضد الاطروحة الذروة التي يختتم المطران بها مقاله:

«من حلف الله، من معتصم الصدق سيقوم لبنان واحداً لأن الانسان يكون فيه واحداً مع ربّه ومع ذاته. عند ذلك خطوط التماس لن تكون بين طوائف ولكن بين اهل الحقّ وأهل الباطل وبين الحق في الانسان والباطل فيه. من كثافة النور ستبنى مدينة الله» [1].

وفضلاً عمّا تقدّم تكشف هذه الاطروحة ذاتها على تناقض مريع: من جهة تركز على الشخصيّات المنصهرة في حلف الله ومعتصم الصدق حيث الانسان واحد مع ربّه ومع ذاته - الأمر الذي سيقود إلى «سيقوم» منه، لبنان واحد؛ ومن جهة ثانية مقابلة تُصِرّ على وجود خطوط تماس: تماس بين اهل الحق واهل الباطل وبين الحق في الإنسان والباطل فيه. وهكذا ينقسم لبنان وينقسم الانسان فيه - على الأقل ينقسم بعض بنيه.

غير أن هذا، وإن كان من الأمور التي يُؤسفُ لها واقعياً، هو من الضرورات الحضاريّة. يجب على حضارتنا، اذا توخت الأصالة، منبعاً وتطوراً و مرتجى، ان تستند إلى تخطيه، معطىً، وإلى خَنْقِهِ عنصراً من عناصر التطور، واخفات صوته كهدف يُقصد.

ومن هنا تصبح اصمدُ الصداقات تلك التي ترتبط بالحقيقة. ان امثال هذه الصداقات مكلّفة صح. ولكن لِكُلِّ شيء ثمنه في هذا العالم. ويبقى هذا المبدأ صامداً حتى في عالم عادل. يثبت المبدأ في العالمين: - عالم الظلم والافتئات، وعالم العدل والانصاف. ولكن الثمن يتغيّر. وهل يصح ان يكون ثمن البطولة (أو اذا فضلت ثمن الجريمة) هو ذاته في العالمين؟.

وتقدر اذا انت اردت ان تسمّي الصداقات التي **لا ترتبط حكماً** بالحقيقة صداقات - وهذا هو الغالب في عالمنا - واقعاً معيوشاً. ولهذا لا نقول، ولا يحق لنا منهجيّاً ان نقول، ان الصداقة المرتبطة، وثيقاً، بالحقيقة هي وحدها الصداقة. وما عداها فليس بصداقة. بالأحرى تقول: نعرف ان هنالك انواعاً وانواعاً من الصداقات - على مقدار ما هنالك انواع من الرجال - ولكن أقواها ارتباطاً بالحضارة هي تلك التي ترتبط بالحقيقة.

وتصبح الصداقة هكذا وسيلة من وسائل النصر للحقيقة - بالأحرى من وسائل الانتصار لها!

---

(1) المرجع ذاته.

والحقيقة بقدر ما تشتاقُ ان تتفاعل والتاريخ، بقدر ما ترغب باغراء الصداقة.

والانسان، مطراناً كان أم عادياً، يجهل مقومات النصر في التاريخ ما لم يتفهم ويَسْتوعب هذه الحقائق - والأهم من هذا وذاك، ما لم يسعَ جاهداً على تطبيقها ممارسته وعيشاً.

iii «الحق لا يُقاوم سلطانه»:

حتى ابن خلدون - عالم الاجتماع الذي ركز اكثر ما ركّز في علم العمران على العصبيّة وبالتالي على القوّة - يتقدّم باطروحة تتعلقّ بالحق لا بُدَّ وان يستغربها - لأوّل وهلةٍ على الأقل - من تمرّس بالفكر الخلدوني وسبرغوره.

فما هي اطروحته تلك؟.

تسْتَدْرِجُها المقطوعة التالية:

«التطفل على الفنون عريضٌ طويل. ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق **لا يُقاوَم سلطانه**. والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه. والناقل انما هو يُملي وينقل. والبصيرة تنقُدُ الصحيح اذ تمقّل. والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل» [1].

فكيف يتورّط مفكّر كابن خلدون في موضوعة اللامغلوبيّة للحق وهو من اظهر - واصفاً لتاريخ عصره أهميّة القوّة - وخصوصاً عن طريق العصبيّة - لوقوف الحق على رجليه، بل واكثر من ذلك - لخلق الحق؟ أم اننا، وبهذا السؤال، نفترض بضعة من الافتراضات التي تغاير بعض الشيء ما كان يذهب اليه ابن خلدون وعصر ابن خلدون؟.

لقد ذهبنا، وفي أكثر من مناسبة، إلى أنَّ الموقف الخلدوني الأصيل لا يميّز حتى الفصل بين التفسير السوسيولوجي أو العلماني لقضايا العمران والتفسير الديني. كان هذان، حسب ابن خلدون، وجهين لعملة واحدة.

---

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمّد**، ص 4 (التوكيد لنا). يقتبسها الدكتور محجوب بن ميلاد، «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي»، **الفكر العربي**، مجلّة الانماء العربي للعلوم الإنسانيّة، السنة الثانية، العدد السادس عشر، تموز (يوليو) - آب (اغسطس)، 1980، ص 41.

(2) ملحم قربان:

أ - «الهاجس المنهجي لدى ابن خلدون»، بحث أُعِدَّ بمناسبة المؤتمر الأول للجمعيّة العربيّة للعلوم السياسيّة، المنعقد في لارنكا - قبرص، بين 4 و6، شباط 1985.

ب - سلسلة خلدونيات: **السياسة العمرانية**، و«**قوانين خلدونية**»، **ونظريّة المعرفة في مقدّمة ابن خلدون**، المؤسسة الجامعيّة للدراسات، بيروت، 1984 و1985.

فهل يخفف الوقوف عَلى هذا الموقف الخلدوني الأصيل من صدمة المفاجأة التي تجابه بها الموضوعة المعروضة في المقتبس السابق دارسي الفكر السياسي وتطوره عبر العصور ؟

ربما.

ام ان ابن خلدون، وفي هذه المقطوعة بالـذات، كان مـأخوذاً أكـثر بشكليّات الأسلوب، وخصوصاً السجع منها، مما كان مهتمّاً بوضع مواقفه الأصيلة باوضح ما يتسنى له من وسائل التعبير؟.

وعلى الحالين، وبعد التعمق بالفكر الخلدوني، نرانا نختلف وابن خلدون أكثر على مستوى التعبير والصيغة مما على الجوهـر: الحق نوع من انـواع القوّة، والحق مـع القوّة أقوى، أما بدونا فقد يمّحق امحاقـاً كامـلاً. أما القـوّة، وبمعزل عن الحق، فقـد تزدهـر وتتبغدد ـ خصوصاً اذا اهملت اللياقات الحضارية. وبامكانها ايجاناً، وكثير ما فعلتْ، ان توفر لانتصاراتها القوويّة التجميلات الحضاريّة التي تجعلها مقبولة ومستساغة.

وربما عبّرت عن موضوعتنا هذه ـ وان بلغة مغايرة ومن منظورٍ مختلف ـ الموضوعة التالية بقلم الدكتور محجوب بن ميلاد:

« «ولنلاحظ، . . . في خاتمة تعليقنا على بعض آثار روح الشمول الذي تنم عليه مُقدمة ابن خلدون. . . ما تَحْظى به الأمم من عّزة وسؤدد وازدهار إذا ما بنت صـرحها على تقوى من الله ورضوان فلازمت ـ في شؤونها ـ تقييد النفس بصارم مقتضيات ما يمكن ان تسميّه (عصبية الحق)، وما تمنى به التشتت والخسران والانهيار اذا ما بنت بنيانها على جرف هار» [1].

وهكذا ينجو ابن خلدون، وإن بطريقة مفتعلة، من ورطة محرجة!.

IV ـ «أفضل محك للحقيقة هو قوّة الفكر على الاقناع والتبنّي»:

يزعم القاضي الأول هولمز، في معرض شرحـه لنظريـة الدستـور الاميركي، أن «أفضل محك للحقيقة هو قوّة الفكر على الاقناع وبالتالي على التبنّي» [2].

---

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد، « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي » الفكر العربي مجلة الانماء العربي للعلوم الإنسانية، السنة الثانية، العدد السادس عشر، تموز (يوليـو) ـ آب (اغسطس) 1970 ص 48 .

(2) R.M. Mac Iver, The Web of Government, The Free Press, New York, 1965, p. 331.

ونزعم نحن ان قولاً كهذا يصح ولكن.

لكن ماذا؟.

لكن بعد ان تسيّجُهُ مجموعة ضخمة من المفترضات والتحفُّظات.

بضعة من هذه المفترضات والتحفّظات تتعلق، أولاً، بأفضل ـ أفضل بأي معنى وبالنسبة لايّ مقياس؟.

ومعروف، تبريراً لهذا التساؤل، انَّ الافضل من وجهة نظر هتلر وبالنسبة لقيم معينة كان هو الأسوأ بذاته، بالنسبة لليهود عامّة وللصهيونيّة خاصة.

ثم ان الفكر ثانياً مفهوم عام وغامض فأيّ فكر هو الفكر المقصود هنا. وكثرت أنواع[1] الفكر الذي، على الظاهر، يتلاءم ومُدّعى القاضي الأول، ولذلك ينبغي التخصيص.

والفكر ثالثاً، حتى وان تخصص ودُقّقَ بتحديده، يظل عرضة، وذلك بالرغم من أقوى قوته، للإخفاق في عمليّة الإقناع[2]. وذلك لأن الإقناع لا يتكل فقط على قوّة فكر المقنِع أو الشخص أو الأشخاص المقصود اقناعهم. يتطلب فضلاً عن ذلك، تحرُّر الفريقين: ـ محاولو الإقناع والمطلوب اقناعهم من كثير من العقد النفسيّة، وما لا يتلاءم مع ظروف الاقناع ـ هذا من الوجهة السلبية. أما من الوجهة الايجابيّة فيتطلب الاقناع، فضلاً عن ذلك أيضاً وأيضاً، تحلّي الفريقين أيضاً بصفات وملكات ايجابيّة يؤدي غيابها، فيما لو حصل، إلى عرقلة عمليّة الاقناع ـ صفاتٍ وملكاتٍ تساعد على حصول الاقناع.

وهل يتبع، رابعاً، التبنيّ الاقناعَ أو بالاحرى الاقناعَ بطريقة طبيعيّة وعفوّية؟ قد يتعثر هذا حتى بالرغم من جميع الاحتياطات المتخذة بقصد نجاحه ـ فكمْ بالحري على الطبيعة؟.

وحتى بعد ان تُؤخذ جميع هذه الافتراضات والتحفظات وعلى صعيدي النظريّة والممارسة تظل الحقيقة اعجز، ربما، عن ان تلعب، كما يرغب لها القاضي الأول ان نلعب، دور «الاساس»[3] لتحقيق الرغبات ـ اللهم إلاّ اذا تعاونت هذه الرغبات ذاتها ـ اما

---

(1) ملحم قربان، «الأخلاق والمجتمع».

(2) ملحم قربان، المنهجيّة والسياسة، طبعة ثالثة فريدة ومنقّحة، دار العلم للملايين، بيروت، 1977، مقطع « الاقناع ». بالأحرى طبعة رابعة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1986.

(3) «الحقيقة هي افضل أساس لتحقيق الرغبات» القاضي الأول هو لمز في ماك أيڤر، المرجع المذكور سابقاً ذاته.

طبيعيّاً، وهو امر مستبعد، وإما تصميمياً، وافضل هـذه الصمميميّات الالتـزاميّة، مـع الحقيقة بان تخضع لعمليّةِ ترويض قد تقضي على بعض هذه الرغبات القضاء المبرم.

٧ـ «الحقيقة بما تجمع».

يتوجه الرئيس شارل، وكان يومها رئيساً للجمهوريّة اللبنانية، إلى جمعيّة الصليب الأحمر اللبناني بقوله:

«ثم ادركتم ان الحقيقة بما تجمع لا بما تفرّق، فبنيتم على المحبّة» [1].

لم يكن شارل حلو بموضوعته هذه عملياً. بالأحرى كان ايديولوجياً[2] وبذلك قلّلَ معاً من قيمة الحقيقة ودورها ومن قيمته هو نفسه مفكراً معاصراً ذا وزن ثقافي مرموق.

الحقيقة، وبدورها الحضاري الأصيل، هي معاً بما تجمع وبما تفرّق. لا يقدرُ مفكر ناقد، وبطريقة قبلية، ان يقرر ايها اهم حضارياً: ـ دورها الجامع أم دورها المفرّق. فأحياناً يكون هذا الأهم. وأحياناً يكُون ذاك. والحكم العادل الصحيح في الحالتين معاً أو في كِلا الحالتين هو الحكم المستند إلى الاعتبارات ذات العلاقة والبيّنات المطلوبة.

رب مبرر لشارل حلو هنا وُجد في مخاطبته لبنات المحبّة وابنائها في جمعيّـة الصليب الأحمر اللبناني.

إن يقبل بهذا المبرّر يدل عن ضيق أُفق بالنظرة وسطحيّة بالتفكير. ذلك لأنَّ على شارل حلو، ومن على شرفة البحث الرصين، ان يكسب الدارين معـاً: ـ دار الدنّيـا (أعمال المحبّـة التي تقوم بهـا جمعية الصليب الأحـمر اللبناني) ودار الآخـرة (مواصفـات العلميّة ومتطلباتها في التفسير والتقييم).

وكيف يكون ذلك؟.

لو كان علمياً قِحاً واعترف بان الحقيقة ليست، بما تجمع وحسب بل هي انما تكون بما تجمع كما تكون ايضاً بما تفرّق، لكان اكتسب بذلك دار الآخرة ـ دار البقاء الخالد. ولا يحتاج هذا إلى إيضاح.

ما يحتاج، بالأحرى، إلى توضيح وتفسير هو السؤال، بـل الجواب عن السؤال،

---

(1) شارل حلو، اسبوع الصليب الأحمر اللبناني، 8 أيار سنة 1967, الصحف اليوميّة.
(2) ملحم قربان، تاريخ لبنان السياسي الحديث، القرار ، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1978, بحث «ملاحظات منهجيّة. . .».

كيف يتعاطف هذا مع الافساح بدور المحبّة ـ وذلك تدليلاً على فضل المجهود والخدمات التي تقدمها جمعيّة الصليب الاحمر اللبناني لضحايا الأحداث المشؤومة والمصابين بشظايا سكراتها المريعة.

واذا كان هذا الدور مضموناً، فكيف يمكن ان يتعزز؟.

نذهب إلى أن دور المحبّة واردٌ في الحالين: حال التفسير العلمي وحال التفسير الايديولوجي. ولما كان شارل حلو، حسب من يحاول ان يجد له المبرّرات، يتبينّ التفسير الايديولوجي يبرزُ دور المحبّة وبالتالي يبين افضال جمعيّة الصليب الاحمر اللبناني ـ هذا اذا كان يلجأ إلى هذا التفسير بهذا القصد، فإننا نعتقد بأنه أساء التقدير.

أما اذا كان غاص في هذه الماغوصة عن غير وعي أو تصميم من هذا النوع، فإن احراجه، عندها، يكون أكثر تأزّماً وأقسى حدّة.

ولماذا نتهم شارل حلو بإساءة التقدير؟.

عندما تجمع الحقيقة يبقى للمحبّة دورها. وأما عندما تفرّق الحقيقة، فيستدعي هذا التفريق ـ وعبر الصراعات التي يخلقها ـ ان تلعب المحبّة دوراً أضخم. وهكذا يكون شارل حلو، بانغماسه في ورطة التفسير الايديولوجي لدور الحقيقة ـ «أدركتم ان الحقيقة بما تجمع »ـ اضعف، بدَلاً من أن يُعزز، دور المحبة.

فرحمة بالمحبّة، ورحمة بالحقيقة، ورحمة بالحكم العادل، ورحمة بجمعيّة الصليب الأحمر اللبناني، يجدر بالرئيس شارل حلو، كما يجدر بامثاله، وكلنا مرشحون لأن نلعب دور هذا المِثْل، ان يميل عن التفسير الايديولوجي والى التفسير المنهجي العلمي.

VI ـ «لا بُدَّ للحق ان ينتصر»:

تذكر، مع هذا، موضوعة شارل حلو بالنسبة للحقيقة بموضوعته بالنسبة للحق. ففي خطابه في عيد الجلاء الليبي، يتطرق إلى هذه الاخيرة بقوله:

«ان ما عكرته وطأة العدوان والغدر لا بُدَّ أن يزول اذ لا بُدَّ للحق ان ينتصر ولا بُدَّ للعدل ان يسود فإن حتميّة انتصارنا وانتصار قضيتنا هي من مشيئة الله تعالى» [1].

---

(1) شارل حلو، من خطاب في عيد الجلاء الليبي، النهار، العدد ,10729 تاريخ 23 حزيران ,1970 ص ,12 (التوكيدان لنا).

ولا يقف شارل حلو وحيداً في هذا المذهب [1] .

غير ان هذا المقتبس بالذات لشارل حلو يكشف الإطار الحضاري الذي يصبح المعتقد المدروس جزءاً من صورة كاملة يحيط بها ذلك الإطار فيكتسب ذلك الجزء مصداقيته وبالتالي مقبوليته من انسجامه العام مع تلك الصورة ومع ذلك الإطار معاً.

وتختلف منطق المصداقيّة هذا والمقبوليّة اختلافاً جوهرياً عن منطق المصداقية وبالتالي المقبولة الذي يتبناه العلم الحديث وبالتالي المنهجية العلميّة.

ويختلف منطق المصداقيّة هذا والمقبوليّة اختلافاً جوهرياً عن منطق المصداقية وبالتالي المقبولة الذي يتبناه العلم الحديث وبالتالي المنهجيّة العلميّة.

أما الاطار والصورة المشار إليهما فهما الإطار الديني والصورة التي يرسمها الايمان بالله للعالم ولقضايا العمران بما فيها مسيرة التاريخ وعلاقة هذه المسيرة بالحق ـ خصوصاً لأن الله هو الفاعل الأبعد فيها ـ خالقاً وموجهاً.

واللجوء إلى هذا الإطار أو إلى تلك الصورة في تفسير قضايا العمران يُعد، من زاوية المنهجية والسياسة، تحرُّك في ظل رواسب الماضي ـ البعيد منه والقريب وربما الباقي.

وينطوي ادعاء شارل حلو «بأن حتميّة انتصارنا وانتصار قضيتنا هي من مشيئة الله تعالى على شيء، وان بسيط جداً!، من التطاول ـ هذا عدا عما يخامر القائل «بالحتميّة» في قضايا العمران من ضياع وتخبّط.

وهب ان شارل حلو قلّل من غلوائه فاكتفى بالإدعاء «باننا سننتصر»، فهل تصمد موضوعته؟ تبقى غير مقبولة من وجهة نظر المنهجيّة المؤتمنة ـ إلا تعبيراً عن فعل ايمان ليس إلا.

عندها، إما تقبله، وإما تنبذه ـ ولكنك لا تجادل فيه. واذا قدّمه شارل حلو بغية اقناعِك فليس له عندئذ ما يلجأُ اليه سوى «حجّة» القدوة: ان تأخذه قدوة لك. وهذه لا تستهوي العقل العالم. فهي ليست بذي وزن علمي أو قيمة منهجيّة.

وبمعزل عن الوزن العلمي لمعتقد ما يبقى نجاحه، وبالتالي تأثيره في مجرى التاريخ، مرتبطاً بطريقة أو بأُخرى، وتعددت هذه الطرق، وتبقى الالتزامية أفضلها،

---

(1) راجع مثلاً برقيّة تأييد لعرفات من قائد أحمد، النهار، 6 ـــ 8 ـــ 1970 ص 6، وخطاباً لحافظ الأسد...؟

بحماس الناس الذين يجندون طاقاتهم ـ لخدمته. ان نجاح الحق في مسيرة التاريخ لَمرتَهَنٌ ـ إلا في القليل من الحالات ـ بالقِوى التي يستهويها ! .

VII ـ «الحقيقة تنتصر بالمؤمنين بها»:

يقترب عبد الناصر أكثر من غيره إلى القول الصحيح بالنسبة لانتصار الحقيقة حيث يقول:

«ان الحقيقة في النهاية تنتصر بأصدقائها والمؤمنين بها والذين يستطيعون ان يحملوا رسالتهم إلى الآفاق الممتدّة» (1).

وتبقى مع ذلك رواسب من الماضي في هذا القول ـ رواسب لا تحتاج إليها صحته.

من هذه الرواسب تعبير «في النهاية».

تنتصر الحقيقة بالعاملين لها باخلاص في البداية كما في وسط الشوط أو المضمار كما في النهاية. هذا إلا اذا كان انتصارها وليد الصدفة التي لا تخضع لقوانين العلميّة ولا لمتطلبات التنظير.

فلماذا يستخدمها هذا المقتبس بالرغم من انها ليست من متطلبات صحّة موضوعته الاساسيّة؟ ـ بل بالعكس انها، بعد البحث والتدقيق، زائدة تتطلب الأناقة كما تتطلب الدقة العلميّة ان تجْرى لها عملية استئصال.

تقديرنا هو ان هذا الاستعمال يمدُّ جذورَه في تقليد عريق (2) ـ تقليد هو ذاته يمد جذوره في المعتقدات الميتافيزيكية الموروثة (3).

وتراكمت متطلبات العصرنة ـ متطلبات العلميّة هنا ـ فأصرّت على البيّنة الموضوعيّة بينة تستند إليها صحّة الأطروحة المطروحة للبحث والمناقشة وبالتالي التبني.

وفتش اصحاب هذا المقتبس حولهم عن البيّنات الموضوعية فلم يحظوا بها ـ بل على العكس من ذلك، توافرت لديهم البينات المعاكسة.

تجدر هنا الملاحظة التاريخية الهامّة أن هذه الاقوال كلها تقريباً «المؤمنة» بانتصار

---

(1) جمال عبد الناصر تقتبسها عنه السفير، السبت 17 ـ 3 ـ 1979، ص 14.

(2) راجع المقطوعة (i) من هذا المقطع بالذات.

(3) راجع المقطوعة (vi) من هذا المقطع ذاته.

الحقيقة وردت أبان المحن ـ في الأوقات التي يتراءى لقائليها ان الظلم أو الباطل هو المنتصر.

ويتصادم هكذا مطلب العلميّة او الحداثة من جهة والايمان «بانتصارنا وانتصار قضيتنا». والانصياع للعملية، لمطلب الحداثة أو العصرنة، يقضي على الأمل بالنجاح في المستقبل.«وما اضيق العيش لولا فسحة الأمل».

فجاءت «في النهاية» لتجمع ـ وان جمعاً مهلهلاً وغير علمي ـ لمطلبين اثنين: الإصرار على مطلب للعلميّة،الأصيل، مطلب البنية؛ والإصرار على الإيمان بأنّه ـ لسبب أو لآخر ـ ستتوفر بدل البيّنة بيّنات متعدّدة.

غير ان تعبير «في النهاية» هو تعبير لا مغزوي. إنه لا يعني شيئاً على الإطلاق لانه غير محدّد. فمتى يحين موعد هذا «الفي النهاية»؟ وما لم يتحدد هذا، يبقى التعبير تعبيراً لا تقدر ان تقرر، بالنسبة للموضوعة الملازمة له، ما اذا صحّت ام لم تصحّ.

تبقى موضوعته لا تحقيقيّقيّة.

وهكذا فهي ليست بذات دور علمي بل، كغزل البنات، تداعب النزعات والعواطف ولا تغني من جوع.

انها، بكلمات ثانية، تلعب دوراً نفسانياً سيكولوجياً وحسب، أما موضوعياً، فهي، وبدلاً من ان تساعد على تقرير أمر أو موضوعة أو اطروحة، تؤجّل هذه المساعدة على التقرير كما التقرير ذاته. ولو اقتصرت علتها على ذلك لهان الأمر ـ لكانت بقيت موضوعة تحقيقيّة.

علتها المنهجيّة القاتلة انها تؤجل هذا التقرير إلى ما لا نهاية.

وتجد هذه العلّة ذاتها وفي سربال التعبير ذاته «في نهاية المطاف»، «في نهاية التحليل»، في كتابات كارل ماركس وفريدريك انجلز بالنسبة للعنصر المادّي ـ رافعة للتاريخ.

واذا رجعت إلى المقتبس المدروس رأيت فيه زوائِد مغايرة.

مثل؟.

مثل ان تقول: «والذين يستطيعون ان يحملوا رسالتها إلى الآفاق الممتدة». ذلك لأن جوهر الانتصار هو التغلب على الباطل. ولا يقلل من هذا الجوهر انحصاره في مكان ضيّق، في برميل الانسان الفرد وضمن إطار تصرفاته الذاتيّة.

وقد أصاب الاسلام بوصفه لهذا الجهاد مع الذات «بالجهاد الأكبر».
ويساند علم النفس الحديث هذا المعتقد الاسلامي الكلاسيكي :

«Today, Psychoanalysis is reinforced by **structural psychology,** concerned with the **structural interpersonal** relations in ego-collaboration, and ego-combat. In this perspective, individual fuefilment appears as the normalization of social relations to other egos, in an ego synthetic mode. This infying relation tends to prolong the Rocial level of the rational ego collaboration which appeared spontaneonsly on the practical, physical level».

«We touch here the individual aspect of the **human fulfilment** phenomenon. **Structural psychology** aims beyond the cure of neurosies, to the elimination of the combative alienation of the human individual».

«We have enlarged the traditional idea of the historical process' during our study, converting it into the concept of **biological human fulfilment.** The critical moment for adefinitive existential fulfilment of man hasappeared in the form of a self-fulfilment. Man need no longer **only** make **history', he must now first make himself a social being,** free of conflict, and he can then make history and start a new evolution and possibly a new species, superior to ours capable of Acting, of Building harmonionsly, towards peace, beauty, efficiency, in sum, towards life»[1].

«اليوم يُساندُ علمُ النفس البنياني التحليل النفساني المتعلق ـ عبر التعاضد الايجوي، والتنافر الايجوي ـ ببناءات العلاقات بين الأشخاص. من شرفة هذا المنظور يَظْهر التحقيق الذاتي للفرد تطبيعاً العلاقات الاجتماعية مع الجوات (Egos) مغايرة، في تأليف نموذجي. هذه العلاقة الموحّدة تميل إلى مدّ الصعيد الاجتماعي للتعاضد الايجوي العقلاني الذي ظهر عفوّياً على الصعيد العملي ، الفيزيائي . . .

«نلمس هنا الجانب الفردي لظاهرة التحقيق الانساني. يهدف علم النفس البنياني إلى أبعد من شفاء التوترات العصبيّة. «يهدف إلى التخلصّ من الغربة العدائية للانسان الفرد».

(1) Acten des xiv . Internationaten Kongresses Für Philosoplie , Wien 2 — q September 1968 , Universität Wien , 1970 , Band I P . 157 Also , **International Humanism** ,vol III , two , 1968 , P . 2 — 6 .

«لقد وسّعْنا طيلة دراستنا الفكرة التقليديّة «العملية التاريخيّة». لقد حولناهـا إلى مفهوم التحقيق الانساني البيولوجي. فظهرت الفترة الحاسمة للتحقيق الوجودي المحدد لانسان ما في شكل تحقيقٍ للذات. واصبح الانسان بحاجة هكذا لا «لصنـع التاريـخ» وحسب بـل إلى أكثر من ذلـك. يجب أولاً، والآن، ان يصنع نفسـه كائنـاً إجتماعيـاً، متحرّراً من التصارعات (الداخليّة). وبعدئِـذٍ، يصبح بمقـدوره ان «يصنع التـاريخ»، ويبدأ تطوراً جديداً، وربّما، نوعـاً جديـداً من البشر اقدر منـا على الفعـل ـ على البنـاء المتناغم الناهد نحو السلام والجمال والفعالية ـ بالاختصار نحو الحياة».

صح هكذا ان الانتصار في هذه الحلبة الضيقة يساعده الانتصار في العالم الواسع، في «الآفاق الممتدّة» ولكنه ليس من جوهره ـ اللهم إلا اذا تداخل احدهما عنصراً ضرورياً في تركيب الآخر.

يكفي الحق فخراً ان ينتصر على الباطل مهما ضاقت رقعة ساحة المعركة!.

واذا كان لاتساع رقعة السيادة ـ سيـادة الحق ـ من قيمة، وهي لهـا قيمة طبعـاً، فقيمتها الاصليّة أنها تساعد عـلى استمرار هـذا الانتصار الأولي وتسهّـل عمليّة تحقيقـه المتجدّدة والمتنامية بفضل طموح «المؤمنين» ـ وكنا نفضل تعبير «الملتزمين»!.

VIII ـ «التفاؤلية العقلانيّة»:

«التفاؤليّة العقلانية» هي خرافة حسب الاستاذ كارل يوبر (Karl Popper).

«لا يُخفِقُ أحدٌ، وقد جوبه بالحقيقة، في ان يتعرّف إليها». انوي ان اسمّي هذه النظريّة التفاؤلية العقلانية» [1].

ولماذا الاهتمام بخرافة؟.

إخال الاستاذ يوبر، مجيباً عن هذا التساؤل، يقول:

«والنص الرومنسي للرأي العام هو ردّة فعل على هذه الخرافة: التفاؤليّة العقلانيّة. وهذا النص الرومنسي للرأي العام vot populi هو الاعتقـاد بسلطة الارادة العامّـة وبكـونها فريـدة. هو الاعتقـاد بالارادة العـامّة Volonté Généralé، بـروح الشعب، وبعبقرية الأمّة، وبالعقل الجماعي، أو بغريزة الدم» [2].

---

(1) كارل بوبر تخمينات ودحوض، 348. بالنص الانكليزي.

(2) Karl Popper, Conjectures and Refutations London 1962, P. 348.

وكان پوپر يبرّر عرضه لخرافة بأنها تستدعي خرافة مقابلة ـ بل معاكسة للأولى.
ولكن القضيّة اعمق من ذلك. ذلك لأن الخرافتين ـ الوهمين ـ وجدتا لهما مناصرين عبر التاريخ الحديث لتطور الحضارة الانسانيّة المعاصرة. بكلمات مغايرة، كانت الخرافتان من المؤثرات في تاريخ الانسانية المعاصرة.

غير ان هذا الأمر ـ وان اضفى عليهما بعض الأهميّة، لا يجعلهما صحيحتين. قد ينتصرُ الباطل.

ونلجأُ نحن، لتقرير ذلك كما لتقرير الاسلوب الذي هو أضمن لتقرير الحقيقة وكشف الباطل، إلى مبادىء منهجيتنا وقيمها.

ثم اننا، إن اهتممنا بانتصار الحقيقة ونحن بالفعل مهتمون، لملزمون بأن نتعرّف عليها، وان بدرجة غير كاملة من الإطمئنان، حتى تستحق جهودنا على صعيد تطبيقها وتنفيذ مشروعاتها واستقراء شاراتها على دروب المدنية التي تحف بها المخاطر من كل جانب ـ والإزادت احتمالات خيبة أملنا في الوصول ـ سالمين معافين ـ إلى القمة، قمة النصر المبين.

ولما كانت الحقيقة في حاجة دائمة وماسة لارجل ذات اصعاب قوية حتى تتمكن من الوقوف منتصبة القامة عالية الجبين، وخصوصاً في عالم مثل عالمنا [1] يعج بالصعوبات ويعصوصف بأعاصير التحديات، ولما ثبت تاريخياً ان الويل هو قسمة الحق الذي لا يحميه مدفع، ولما كان الالتزام، كما نفهمه، هو المصدر الاقرب والابقى لتوليد تلك القوة ـ اصبح الالتزام بمثل هذا القانون اشرف الوسائل لدى الانسان للحفاظ على كرامته وللتأثير الفعال في سير المدنية.

وهكذا ينتفي مفعول انتقاد هوبس وروسو ضد القانون الطبيعي. ان القانون الطبيعي الجديد لا يمكن ان يكون دون فعالية. هو تعبير عن تصميم على ارساء قواعدها على أرض الواقع.

واذا اعتُبِر، كما يجب ان يعتبر، الالتزام الفردي بمثابة مَدٍّ لجذور هذه الفعالية الخيرة في أرض الواقع الانساني، فينبغي ان تُعتَبَرَ الالتزامات المتبادلة مداً لبحر تأثيراتها الاجتماعية.

ولا يقف هذا المدُّ في فعالية الالتزام وحيداً في لائحة الأسباب التي تدعونا إلى الإصرار على «الالتزامات المتبادلة»، بالأحرى، على التبادُل في الالتزام.

---

(1) ملحم قربان، «المواقف الحاسمة»، العدالة، عدد ممتاز، بيروت، 1970

يسانده في هذا الأمر اعتبارٌ آخر سبقت الإشارة إليه: تحاشي الوقوع في الفخ الذي نُصِب، طبيعياً، للصيغة الكلاسيكيّة للقانون الطبيعي الكلاسيكي: ـ أنه يؤذي الأبرار في مصلحة الأشرار: أنه، بكلمات مغايرة، يقود، في حال عدم تطبيقه من قبل جميع الناس، يقودُ واقعياً إلى هضم حقوق من يطبقونه. وهكذا فالأخذ به يضرُّ هذا الآخذ، ويُعفي من لا يأخذ به فيتنكر له من ما يترتب على تنفيذه من مسؤوليات.

وتزداد اهميّة هذه الحجّةْ، رَهْناً بنتائجها، في عالم كعالم الناس الذين نعرفهم ـ عالم هو بحكم ما يسوده من شوائب، بعيد كل البعد عن أن يكون عادلاً.

فالإعتبار هذا الآخر تبيّن انه يتحرّك على صعيدين: الصعيد الأول هو الحذر الواقعي، ونكاد نقول الطبيعي لدى المتصرفين على السجيّة ولكن مع اخذ الاعتبارات التاريخيّة بعين الاعتبار، والصعيد الثاني، الصعيد الحضاري، ذي الأفق الأوسع والأشمل، صعيد السعي لجعل العالم الذي نعيش فيه عالماً أكثر عدالة.

وهنالك اعتبارٌ ثالث يساند الاعتبارين السابقين داعماً أصالة الحكمة في الإصرار على التبادل الإلتزامي.

يكمن هذا الاعتبار في حفصل حضاري تتقاطع عنده العدالة والحريّة.
لا يصح ان يصبح الحرُّ أسيراً يلتزم به او مجموعة مبادىء.
وماذا يحدّد هذا الأسر؟ كيف نميّز بينه وبين مقابله الحرّ؟.

عندما تتطلب الاعتبارات الحضاريّة ان يسير الانسانُ في طريق بينما يقضي الالتزام بذاك المبدأ أو تلك المجموعة بسلوك طريقٍ مغاير.

أن تفي بالوعد مثلاً، وخصوصاً في إطار الالتزام بالقانون الطبيعي كان ذلك في ظل صيغته الكلاسيكية أم في ظل صيغته الجديدة، لهو التزام حضاري مشكور. ولكنه قد يقود، كما اسلفنا وكما لاحظ كثير من المفكرين الاجتماعيين ذوي الحدس الثاقب والتفكير العميق، إلى توريط الابرار لمصلحة الأشرار.

عند هذه النقطة بالذات يصبح الأخذ بالوفاء بالوعد لمجرد الالتزام به ضرباً من الأسر.

والتحرّر من هذا الأسر، هذا، وعلى هذه الشرفة الحضاريّة، هو ضربٌ من الموقف الذي تنطوي عليه، وبطبيعتها، عمليّة الجدليّة ـ جدليّة الحريّة مع ما يقف أمامها من صعوبات أو حدود.

ثم ان الالتـزام ذاته، وفي ظل القانون الـطبيعي الجديـد، يتطلب الاهتمـام معـاً بالعدالة وبالحريّة .

ونذكر، بهذه المناسبـة، سبباً رابعـاً للإصـرار على ضـرورة الإهتمام بـالتبادُل في الالتزامات لقد فاخـرنا بمحـاربة المكيافلليّة المتمثّلة بـالتنكر للعهـد بالاستنـاد إلى ان الطبيعة البشريّة تقتضي، بشريرتها ان يخونه من تقطعه له، فالأفضل ان تسبقه انت إلى هذا التنكر. وكان الالتزام الحضاري ـ التزامنا ـ بالأخذ بالحفاظ على العهد.

ولكن هذا الحفاظ قد يقود إلى مكاسب تصب في مصلحة غـير الحافظ. وهكـذا نصبح كمن يهرب من المكيافليّـة هذه ليعود فيقع في شراكها ـ هذا يعني ان التزاميتنا ـ اذا كان هذا حقـاً مصيرهـا ـ ليست سوى محـاولة يـائسة وسـاقطة سلفـاً للتمرّد عـلى هذه المكيافلليه. وهذه تصبح، لو صحّت، حجة في صالح الميكافلليّة ، لا ضدّها .

ولكنها لا تصح في مصلحة الميكافلليّة. وقد سقطت بفضل الأسباب التي تدعو إلى الإصرار على التبادل في الالتزامات.

وقد وفّر تاريخ الحضارة الانسانيّة أمثلة، وان بلغة مغايرة للغتنا وفي ظل إطارات مغـايرة، تـدل على عمق الحكمـة التي تتمخض عنهـا رؤيـة الإصـرار عـلى التبـادل في الالتزاميّة. فهل يصح ان نعتبر هذه، مجموعةً، سبباً خامساً لما نحن بصدده؟.

أحد هذه المجموعة من تلك الأمثلة قول للإمام علي:
«الوفاء لأهل الغدر غدرٌ عند الله، والغدرُ بأهل الغدر وفاءٌ عند الله» [1].

وتكثر الملاحظات حول هذه المقولة ـ الموضوعة .
غير أنّ ما نقصده منها واضح : انها تعبير صحيح، ومن هنا اهميتها الحضاريّة، عن واقع حضاري لا يصح السكوت عنه. إن الغادر لا يستحق وفاءَك ـ حتى وإنْ كان هذا الوفاء وفاءً لوعدك انت له. فهو جزء يقرّر، بالاحرى يساعد على التقرير، فيما اذا كنت تستحق احترامي لك ام لا [2].

واحترامي لك يتقرر لا بفضل مبدأ واحد وحسب (احترامك كلمتك)، وقد سبق ان تنكرنا لمبدأ وحدانيّة التفسير: التفسير باللجوء إلى مبدأ واحد لمطلق عمـل اجتماعي

---

(1) يقتبسها ، حسن الامين ، ملحق النهار الأدبي ، بتاريخ الأحد 19 تموز سنة 1970 ، ص 10
(2) الدكتور ملحم قربان ، المنهجّية والسياسية ، طبعة رابعة مزيدة ومنقحة ، المؤسسة الجامعيّة للدراسات ، 1986 ، كلمة قبل المقدّمة .

قيم، بل وكذلك بفضل الاهتمام الحضاري بما يتمخض عنه هذا المبدأ ـ هل يساعدُ، بالاختصار، على زيادة الخير والصلاح في العالم أم يسهم، على العكس من ذلك، في تكثيف الشرفيه أو في التساهل مع وسائله في حين تقدر على اجتثاث جذوره أو جذور تلك الوسائل التي تقود إليه.

وهكذا يصبح من واجب الملتزم لا ألاّ يسكت وحسب على غدر الغادر بل وكذلك ان يحاربه بكلّ ما اعطي من قوّة وحماس وحنكة.

والاصرار على تبادل الالتزامات هو احدى هذه الاعتبارات. ومن هنا سلامته.

ويدخل في عداد هذه الاعتبارات ايضاً، سبباً سادساً، اعتبار الإلتزاميّة وسيلة لجعل العالم الذي نعيش فيه عالماً أفضل.

ويتبين بعد البحث والتدقيق معاً في منطق الوسائل وترابطها بالغايات وفي معنى الاصرار على تبادل الالتزامات ان هذا الإصرار يمدُّ جذوره في واقعيّة العالم وطبيعة الانسان ـ وهو لذلك تحيّة احترام لاستشفاف العبر من تجارب التاريخ وضريبة لضعف الطبيعة الانسانيّة.

فهو، وبصفته هذه، بيّنة واضحة تفقأُ حصرمة، وحصرمةً مرّة، في عين من تخوله نفسه بتوجيه تهمة «المثالية»، بمعنى الطوباويّة، للالتزاميّة التي بها نفاخر.

وليست هذه اللائحة بالأسباب المدروسة باللائحة الكاملة، ولكنها تكفينا لتبيان ما نقصد تبيانه.

ثم ان المهم هنا ليس الأسباب التي تدعم مقولة التبادل في الالتزامات بل ما يربطه بفعاليتها ـ أو بالاحرى، بامتداد فعالياتها.

فالنجاح، وعلى ضعيد مرموق، هو دائماً وابداً وبحكم طبيعته، عملية تعاونية بين الملتزمين: هذا فضلاً عن انه يستند إلى الظروف الموضوعية المناسبة. وليس هذا سوى مغنم واحد من مغانم عدة تجنى من اعتبار الفرد تربطه بالمجتمع علاقة عضوية ثقافياً ـ ونكاد ان نزيد الآن التزامياً.

والتبادعية، كما نفهمها ونبشر بها، تتعمشق بهذا المفهوم للنجاح تعمشّق العاشق!.

ولا يظنن لبرهة، ان سهام النقد المسومة التي اصاب بها ديفيد هيوم من القانون الطبيعي مقتلاً تؤثر في مفهومنا الحديث هذا للقانون الطبيعي. ذلك لأن القانون الطبيعي،

بمعناه المتسجد، هو تعبير عن التزام من جهة الانسان المسؤول المصمم على تغيير الواقع الانساني، بقدر مستطاعه، إلى واقع افضل. انه ليس وصفاً لضرورة منطقية، ولا لضرورة سببية موضوعية، ولا مطلباً أدبياً فحسب. انه فعل ايمان آمل منبثق عن دراسة موضوعية وعازم، عن سابق تصور وتصميم وفي ضوء الاعتبارات والضرورات جميعها ذات العلاقة بالموضوع، على السعي الجدي والمتواصل، مهما صعب وقسا، لَمْهر العالم بشارته - الشارة الدالة على الالتزام بخلق الافضل.

«For both Hegel and Marx the secret of this union (of a program of revolutionary action with philosophical theory of the nessary course of social development)was believed to lie in the dialecticThecompellingforce claimed forcommunsim as an end of socialevolutionis of this peculiarsort:it is neither merely desirable nor merely probable but necessary, **Yet** its necessity is conditional upon the rise of the party and its efforts. Human calculation and human interests are a factor in producing the necessity; Yetthe necessity predetermines the calculation and the direction that the interests must take. **The fundamental philosophical issue is therefore between Hegel and Marx on the one side and Hume on the other. Is there a necessity that bridges causation and the moral imperative' or was Hume right when he made a rigid distinction between reason and evalution? (1) ».**

يقول المؤرخ السياسي الشهير جورج سابين:

«وقد ساد الاعتقاد بان سرّ الوحدة (التوحيد بين مخطّط لعمل ثوري ونظريّة فلسفيّة بضروريّة مسيرة التطور الاجتماعي) - ان سر تلك الوحدة يكمن، لدى ماركس ولدى هيجل معاً، في الديالكتيك. ان القوّة القسريّة التي تدعيها الشيوعيّة بصفتها غاية ضرورية (حتميّة) ومع ذلك، تبقى ضروريتها مشروطة بقيام الحزب وبمجهوداته. الحسابات الانسانية والمصالح الانسانيّة هي عناصر تداخل عملية انتاج الضرورية (الحتميّة). ومع ذلك، تلك الحتميّة تحدّد، وبطريقة مسبقة، تلك الحسابات والاتجاه الذي ينبغي ان تتخذه تلك المصالح. إذن، المعضلة الفلسفيّة الأساسيّة هي بين هيجل وماركس من جهة وهيوم من جهة ثانية. هل هنالك ضرورة (حتميّة)، تصل بين السببيّة والأمر الأدبي. أو، هل كان هيوم مصيباً عندما ميّز تمييزاً حادّاً ودقيقاً بين العقل والتقييم المعياري»؟.

(1) George Sabine, **A History of Political Theory,** New York, Henry Holt and Company, 1947, pp. 685 - 685.

إن مفهوم الالتزام يخول الانسان الجمع بين المخطط والنظريّة ـ الأمر الذي ورط هيجل وماركس على حدّ سواء بتخبطات الديالكتيك ـ دون اللجوء إلى الديالكتيك. وهذا في إطار يؤتمن ودون ان يكون ضرورياً.

ويحرر ـ فضلاً عن ذلك ـ الهيجليّة والماركسيّة من اتكاليتها على مصادر خارجيّة عن الانسان، ولو لدرجة اضعف مما تتكل عليه الميتافيزيقيات والمطلقيات، للقوّة المحركة للانسان والتاريخ.

وهكذا يرتبط الانسان الملتزم بالله، عبر مجتمع عضوي التركيب، لا عن طريق الشبه بالصورة، أو الايمان بالقول، أو المشاركة بجذوة العقل فحسب، بل وعن طريق الفعل المجدِّد والعمل الخلّاق المبدع كذلك. أو ليست هذه هي طريق الانتصار، في المجالات الانسانية، على شيطان العنف الهدام؟ انها الطريق المفضّلة، يشقها الناس الملتزمون ويعبّدون منعرجاتها، فترتقها البشريّة بانتصارات متواصلة على شعاب المدنيّة.

مِسْك الختام : وتبقى التبادُعيّة

وتبقى التبادُعيّة ، على ما لها من وهج ولمعان ، نجمة القطب التي تهتدي بها تلك المسيرة ـ غاية « بعيدة المدى » وهدفاً أقصى يشدُّ العقول والعضلات !

الفهرس

أمضى عميد كلية الاستشراق في جامعة برنستون الدكتور فيليب حتي الصيف في شملان ، لبنان ، حيث طالع كتابي « اشكالات » و« الحقوق الانسانية » للدكتور ملحم قربان . وقبل أن يعود إلى الولايات المتحدة وجه إلى الدكتور قربان الرسالة الآتية ننقلها عن الانكليزية .

« شملان ، 7 أيلول 1968 .

العزيز ملحم ،

اكتب لك معبراً عن عظيم تقديري لكريم لطفك الذي أتاح لي فرصة التواصل واياك عن طريق قراءتي لكتابيك « اشكالات » و« الحقوق الانسانية » .

لقد أعجبت بأسلوبك الفلسفي وبتقييماتك الانتقادية للمنتخبات التي اخترتها مواضيع معالجة . وكان اعجابي اكبر بمقدرتك على تطويع اللغة العربية للتعبير الدقيق عن أفكارك العلمية المدروسة . انا لا أذكر أنني قرأت في هذه اللغة شيئاً مماثلاً بعمق تفكيره ورشاقة تعبيره .

واذا لم يقدر شعبنا محاولاتك العلمية فآمل أن لا يثبط هذا من عزائمك . تابع جهودك . فكتابي « الموجز في تاريخ لبنان » لم يترجم إلى العربية الا بعدما ترجم إلى اليابانية ، وبعدما ظهرت له طبعات عدة انكليزية وأميركية . تذكر ما قاله كريستوفر رين ، وهو يبني كاتدرائية القديس بولس في لندن : « أننا نبني للخلود ! » .

أطال الله في عمرك .

ونفعنا بعلمك

اخوك

فيليب حتي

Shimlan, Sept 7, 68

Dear Mulhim:

This is to tell you how much I appreciated the opportunity you kindly and generously afforded me to commune with you through the reading of your [illegible] & [illegible]. I admired not only your philosophical approach and critical appraisal of the question you chose to treat but your ability to adapt Arabic to the conveyance of your scholarly thoughts. I don't recall reading anything comparable in both depth and expression in this language. I hope you don't get discouraged if your people do not appreciate your scientific effort. Do keep on. My small history of Lebanon was done into Arabic until it has passed through many English and American editions and was translated into Japanese. Remember what Christopher Wren, builder of St. Paul Cathedral in London, said, "We build for eternity!"

أطال الله في عمرك
[illegible]

[illegible]

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع